دكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني
أستاذ الفلسفة الاسلامية والتصوف
كلية الآداب ـ بجامعة القاهرة

مدخل إلى التصوف الاسلامي

دار الثقافة للنشر والتوزيع
٢ شارع سيف الدين المهراني ـ الفجالة
القاهرة ت/ ٥٩٠٤٦٩٦

دكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني
أستاذ الفلسفة الاسلامية والتصوف
كلية الآداب - بجامعة القاهرة

مدخل
إلى التصوف الإسلامي

دار الثقافة للنشر والتوزيع
٢ شارع سيف الدين المهراني الفجالة
ت / ٩٠٤٦٩٦ - القاهرة

« الطبعـــة الثـــالثة »

مزودة بفهارس للاعلام والفرق والطوائف والمذاهب

إهداء

الى ابـــنى محمـــد

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

لم يعد موضوع التصوف الاسلامى يجذب اليه الدارسين المتخصصين من المسلمين والمستشرقين فقط ، وانما هو يجذب اليه أيضا القارىء العادى الذى أصبح يحس بوطأة المذاهب المادية والعبثية المعاصرة على نفسه ، وبحاجته الى ما يرضى عقله ، ويشبع روحه ، ويعيد اليه ثقته بنفسه ، وطمانينته التى بدا يفقدها فى زحمة الحياة المادية وما فيها من ألوان الصراع العقائدى المختلفة ، وبهذا يحقق معنى انسانيته ·

وليس التصوف هروبا من واقع الحياة كما يقول خصومه ، وانما هو محاولة من الانسان للتسلح بقيم روحية جديدة تعينه على مواجهة الحياة المادية ، وتحقق له التوازن النفسى حتى يواجه مصاعبها ومشكلاتها ، وبهذا المفهوم يصبح التصوف ايجابيا لا سلبيا ، ما دام يربط بين حياة الانسان ومجتمعه ·

وفى التصوف الاسلامى من المبادىء الايجابية ما يحقق تطور المجتمع الى الأمام ، فمن ذلك أنه يؤكد على محاسبة الانسان لنفسه باستمرار ليصحح أخطاءها ويكملها بالفضائل ، ويجعل نظرته الى الحياة معتدلة فلا يتهالك على شهواتها وينغمس فى أسبابها الى الحد الذى ينسى فيه نفسه وربه ، فيشقى شقاء لا حد له ، والتصوف يجعل من هذه الحياة وسيلة لا غاية ، يأخذ منها الانسان كفايته ولا يخضع لعبودية حب المال والجاه ، ولا يستعلى بهما على الآخرين ، وبهذا يتحرر تماما من شهواته وأهوائه وبارادة حرة ·

وقد يكون على صفحات هذا الكتاب ما يوجه الانتباه الى قيم الاسلام الخلقية والروحية التى بنى عليها التصوف ، ورسم لعالم فلسفة خاصة يحس الناس أنهم فى حاجة اليها ·

وقد توخينا فى هـــذا الكتاب تقريب مفاهيم التصوف ومذاهبه الى الأذهان ، وكذلك راعينا بقدر الامكان أن يكون أسلوبه سهلا واضحا ٠

ويشتمل الكتاب على ستة فصول ، جعلنا الفصل الأول منها بمثابة التمهيد ، فبحثنا فيه عن الخصائص العامة للتصوف عموما والتى رأينا أنها تنطبق على جميع أنواع التصوف فى الحضارات المختلفة ومنهـا التصوف الاسلامى ، وشرعنا فى الفصول التالية نطبق وجهة نظرنا هذه على المراحل المختلفة للتصوف الاسلامى ٠

وفى الفصل الثـــانى عرضنا للنظريات التى قيلت فى عوامل نشـــأة التصوف وردها الى مصادر أجنبية عن الاسلام ، وبينا بشواهد كثيرة أن التصوف الاسلامى اسلامى النشأة ، ومردود أساسا الى القـــرآن والسنة وحياة الصحابة وأقوالهم ٠

ويعالج الفصل الثالث حركة الزهد فى القرنين الأول والثانى ، وهى مرحلة سابقـــة على التصوف بمعناه الدقيق ، ووضحنا أيضـا أن الزهد اسلامى تماما من نشـــأته خلافا لمـا ارتآه بعض الباحثين من المستشرقين ، كما أبنـّا عن تطوره ومدارسه وخصائصه العامة ٠

أما الفصل الرابع فقـــد خصص للكلام عن التصوف لأول نشأته فى الاسلام فى القرنين الثالث والرابع ، وكيف تميز عن علم الفقه من ناحيـــة المنهج ، وكشفنا فيـــه عن اتجاهين : أحدهما سنى والآخر شبه فلسفى ، فالأول يربط أصحابه تصوفهم بالكتاب والسنة بوضوح ، والثانى يتضمن آراء فى الاتحاد أو الحلول الذى يصل اليه الصوفى انطلاقا من حال الفنـــاء ، وتحدثنا عن أبرز صوفية هـــذين القرنين من خـــلال الموضوعات الكبرى للتصوف لذلك العهـد ٠

وقـــد استمر التصوف السنى بعـد ذلك فى القرن الخامس ، وثبتت دعائمه تماما بمجىء الامام الغزالى ، ولذلك خصصنا الفصل الخامس من الكتاب لتصوفه ، وقدمنا له بالكلام عن بعض صوفية القـــرن الخامس من السنيين ، كالقشيرى والهروى ، وقـد حاولنا فيه اعطاء صورة متكاملة عن آراء الغزالى مبينين أهميتها فى التصوف ٠

على أن القرنين السادس والسابع قـــد شهدا لونا آخر من التصوف

الفلسفى ، الذى مزج فيه أصحابه بين الأذواق الصوفية والانظار العقلية ، وقد قدموا نظريات فى الوجود قائمة على دعائم من الذوق ، ومصطبغة بصبغة فلسفية واضحة ، وهذا التصوف هو الذى تأثر فيه أصحابه بعناصر أجنبية عن الاسلام · وقد جعلنا هذا التصوف موضوعا للفصل السادس من هـذا الـكتاب ·

أما الفصل السابع والأخير ، فيعالج التصوف العملى عنـد أصحاب الطرق المتأخرة الذين بدأوا فى الظهور أيضا منذ القرنين السادس والسابع واستمر تصوفهم الى العصر الحاضر · وتصوفهم ـ فى جملته ـ امتـداد لتصوف الغزالى السنى ، وقد تحدثنا فيه عن خصائص هذا التصوف بوجه عام ، وعن أبرز الطرق فى العالم العربى وايران وتركيا والهند ·

والكتاب كما يلاحظ القارىء له مدعم بنصوص كثيرة من أقوال الزهاد والصوفية على اختلاف اتجاهاتهم وعصورهم ، ولهذا فائدة من حيث وقوف الدارس أو القارىء على مصطلح الصوفية أنفسهم ، وهو ينقله الى أجوائهم ليعايشهم فى أذواقهم ومواجيدهم ، فضلا عن أن ايراد النصوص يجىء فى الكتاب مدعما لوجهات نظرنا التى ذهبنا اليها فيه ·

وارجو ان يكون هذا الكتاب محققا للفائدة التى نرجوها منه لدارسى التصوف المتخصصين وقرائه العاديين على السواء ، وبالله التوفيق ·

أول يناير ١٩٧٩ م

ابو الوفا الغنيمى التفتازانى

مقـــدمة الطبعــــة الثـــالثة

استقبل القارىء العربى هذا الكتاب استقبالا حسنا ، فقـد طبع طبعتين الأولى عام ١٩٧٤ م والثانية عام ١٩٧٦ م ، وها نحن نقدم طبعته الثالثة للقـــــراء ٠

ولا يخفى أننا نعيش فى عصر يسوده الصراع بين المذاهب والأفكار ، وتسيطر فيه على المجتمعات كثير من المفاهيم المـادية بالنسبة للانســـان والكون والحياة ، وتهتز فيه القيم الخلقية والروحية اهتزازا شديدا ، وهنـــا يصبح التصوف بمفهومه الايجابى ، أعنى من حيث هو تخلق وسلوك ، شيئا ضروريا لاحـداث التوازن بالنسبة لانسان العصر فهو يمده بالقيم الروحية التى دعا اليها الاسلام ، والتى يجب أن يتسلح بها فى مواجهة الحاد العصر على اختلاف مذاهبـــه ٠

واذا كانت قضية التصوف الاسلامى واصلاحه مثارة الآن ، فقد نبهنا فى جميع فصول هذا الكتاب الى ما يعد من التصوف صحيحا وايجابيا ، وما يعد منحرفا وسلبيا ، وذلك فى أمانة وموضوعية ، وبينا أن الأحكام العامة على التصوف ليست علمية ، كأن يقال انه فلسفة سلبية ٠ أو أنه دخيـل على الاسلام أو مستمد من الهند أو فارس أو من المسيحية أو اليونان ، ومثل هذه الأحكام العامة مما يتورط فيه بعض الذين يكتبون عنه من المستشرقين ، أو من الذين يتصدون للاصلاح الدينى ولهم موقف مسبق من التصوف ٠ ولهذا عنينا فى هــذا الكتاب عناية خاصة ببيـــان مصدر التصوف من الاســـلام ، وتتبعنا نشأته وتطوره عبر العصور المختلفة ، ودوره فى اصـــلاح الفـــرد والنهوض بالمجتمع ٠

والله أسأل أن يحقق النفع الذى نوخيناه من تأليف هذا الكتاب ٠

تحريراً فى ٥ ربيع الآخر ١٣٩٩ هـ	دكتـــور
٤ مـــارس ١٩٧٩ م	أبو الوفا الغنيمى التفتازانى

محتـــويات الكتـــاب

الصفحة

الصفحة

الصفحة

الصفحة

الفصـــل الأول

مقـــدمات

١ ـ الخصائص العامة للتصوف :

السؤال الذى يطرح نفسه فى البداية هو : ما هو التصوف ، وما هى الخصائص العامة التى اذا وجدت فى فلسفة من الفلسفات صح من جانبنا أن نصفها بأنها صوفيـة ؟

نقول ـ بصفة مبدئية ـ اجابة عن هذا السؤال : ان التصوف بوجه عام فلسفة حياة وطريقة معينة فى السلوك يتخذهما الانسان لتحقيق كماله الاخلاقى ، وعرفانه بالحقيقة ، وسعادته الروحية ٠

على أن كلمة تصوف ، وان كانت من الكلمات الشائعة ، الا أنها فى نفس الوقت من الكلمات الغامضة التى تتعدد مفهوماتها وتتباين أحيانا ٠ والسبب فى ذلك أن التصوف حظ مشترك بين ديانات وفلسفات وحضارات متباينة فى عصور مختلفة ، ومن الطبيعى أن يعبر كل صوفى عن تجربتـه فى اطـار ما يسود مجتمعه من عقائد وأفكار ، ويخضع تعبيره عنها أيضا لمـا يسود حضارة عصره من اضمحلال أو ازدهار ٠

ويبـدو أن التجربة الصوفية واحـدة فى جوهرها ، ولكن الاختلاف بين صوفى وآخر راجع أساسا الى تفسير التجربة ذاتها المتأثر بالحضارة التى ينتمى اليها كل واحـد منهما(١) ٠

والتصوف نوعان : أحدهما دينى ، والآخر فلسفى : فالتصوف الدينى ظاهرة مشتركة بين الاديان جميعا ، سواء فى ذلك الاديان السماوية والاديان الشرقية القديمة ٠ والتصوف الفلسفى قديم كذلك ، وقـد عرف فى الشرق ، وفى التراث الفلسفى اليونانى ، وفى أوروبا فى عصريها الوسيط والحديث ٠ ولم يخل العصر الحاضر عن فلاسفة أوربيين ذوى نزعة صوفية مثل برادلى فى انجلترا وبرجسون فى فرنسا ٠

---

(١) يذهب الى هذا الرأى الأستاذ ستيس (W.T.Stace) الأستاذ بجامعة برنستون سابقا ، وانظر كتابه :
Mysticism and Philosophy, Macmillan, London, 1961, P.34—35..

وكان التصوف الديني يمتزج أحيانا بالفلسفة ، كما هو الشأن عند بعض صوفية المسيحية والاسلام · وكذلك كان يحدث امتزاج أحيانا عند فيلسوف من الفلاسفة بين النزعة العقلية والنزعة الصوفية ، فقد لاحظ برتراند رسل فى بحث له عنوانه : « التصوف والمنطق » (Mysticisim and Logic) (٢) ، أن من الفلاسفة من أمكنه الجمع بين النزعة الصوفية والنزعة العلمية ، ورأى فى ذلك الجمع ، أو التوفيق بين النزعتين ، سموا فكريا جعل من أصحابه فلاسفة بالمعنى الصحيح(٣) ، فيقول ما نصه : « ان أعظم الرجال الذين كانوا فلاسفة شعروا بالحاجة الى كل من العلم والتصوف»(٤) ، اذ « العاطفة الصوفية هى الملهم لاعظم ما يكون للانسان »(٥) ، ويضرب رسل أمثلة لهؤلاء الفلاسفة فيذكر هرقليطس وأفلاطون وبارمنيدس ·

وقد حاول بعض الباحثين المحدثين أن يحددوا الخصائص العامة المشتركة بين أنواع التصوف المختلفة ، ومن هؤلاء عالم النفس الامريكى وليم جيمس William James ، فقد ذهب الى أن أحوال التصوف تتميز بأربع خصائص(٦) :

١ ــ أنها أحوال ادراكية (Noetic) ، اذ تبدو لاصحابها على أنها حالات معرفة ، وأنه يكشف لهم فيها عن حقيقة موضوعية ، وأنها بمثابة الالهامات (revelations) ، وليست من قبيل المعرفة البرهانية ·

٢ ــ وهى أيضا أحوال لا يمكن وصفها أو التعبير عنها (Ineffability) لانها أحوال وجدانية (states of feeling) ، وما كان كذلك يصعب نقل مضمونه للغير فى صورة لفظية دقيقة ·

---

(2) Russell (B.) Mysticism and logic, selected papers, The Modern Library, New York, 1927, pp. 26–55

(3) Mysticism and Logic, P. 16.

(4) Ibid, P. 16.

(5) Ibid, p. 29.

(6) James (w.). The varieties of religious experience, Modern Libarary, inc., d 371 –372.

٣ ــ وهى بعد ذلك أحوال سريعـــة الزوال (transiency) ، أى لا تستمر مع الصوفى لمدة طويلة ، ولكن أثرها ثابت فى ذاكرة صاحبها على وجـــه ما ٠

٤ ــ وهى أخيرا أحوال سالبة (passivity) من حيث أن الانسان لا يحدثها بارادته ، اذ هو فى تجربته الصوفية يبدو كما لو كان خاضعا لقوة خارجية عليا تسيطر عليه ٠

وهناك باحث آخر هو بيوك (R. M. Bucke) يحدد سبع خصائص لاحوال التصوف وهى(٧) :

١ ــ النور الباطنى الذاتى (The subjective light)

٢ ــ السمو الاخلاقى (moral elevation)

٣ ــ الاشراق العقلى (intellectual illumination

٤ ــ الشعور بالخلود (sense of immortality)

٥ ــ فقدان الخوف من الموت (Loss of fear of death)

٦ ــ فقدان الشعور بالذنب (Loss of sense of sin)

٧ ــ المفاجأة (suddeness)

ويمكننا القول ان هذه الخصائص العامة التى ذكرها كل من جيمس وبيوك للتصوف موجودة فى معظم أنواعه ، ولكنها ليست شاملة ، فهنـــاك خصائص أخرى لا تقل فى أهميتها عن تلك التى ذكراها كالشعور بالطمانينة أو سعادة النفس أو الرضا ، والشعور بالفنـــاء التـــام فى الحقيقة المطلقـــة والشعور بتجاوز المكان والزمان ، وغير ذلك مما نجده لدى الصوفية ٠

على أن ثمة محاولة أخرى لحصر الخصائص الفلسفية للتصوف نجدها عند برتراند رسل ٠ ذلك أن قد انتهى من تحليله لاحوال التصوف الى القول

(7) Stace : Mysticism and philosophy, p. 44.

بأن أربع خصائص تميز التصوف عن غيرها من الفلسفات فى كل العصور ، وفى كل أنحاء العالم ، وهى(٨) :

أولا : الاعتقاد فى الكشف (intuition) أو البصيرة (insight) منهجا فى المعرفة ، مقابلا للمعرفة التحليلية الاستدلالية ٠

ثانيا : الاعتقاد فى الوحدة (الوجودية) ، ورفض التضاد ، والقسمة أيا كانت صورهما ٠

ثالثا : انكار حقيقة الزمان ٠

رابعا : الاعتقاد أن الشر محض شىء ظاهري ، ووهم مترتب على القسمة والتضاد ، اللذين يحكم بهما العقل التحليلى ٠

ومن الملاحظ أن الخاصية الاولى التى يذكرها رسل ، وهى الاعتقاد بأن الكشف ، أو الادراك المباشر الوجدانى ، هو المنهج الصحيح للمعرفة ، عامة بين الصوفية على اختلاف مذاهبهم وعصورهم ٠ أما الخصائص الثلاث الاخرى فهى تصدق على الصوفية القائلين بوحدة الوجود (Pantheism) فقط، وليس كل الصوفية قائلين بهذا المذهب ٠

وقد حاولنا من جانبنا أن نثبت للتصوف بوجه عام خمس خصائص نفسية وأخلاقية وابستمولوجية ، نرى أنها أكثر انطباقا على مختلف أنواع التصوف ، وهى :

١ ــ الترقى الاخلاقى(٩) : فكل تصوف له قيم أخلاقية معينة ويهدف الى تصفية النفس من أجل الوصول الى تحقيق هذه القيم ، وهذا يستتبع بالضرورة مجاهدات بدنية ورياضات نفسية معينة،وزهد فى ماديات الحياة ، وما الى ذلك ٠

---

(8) Mysticism and logic, p. 28—55.

وانظر أيضا بحثا لنا عنوانه : نظرة الى الكشف الصوفى (عند رسل) مجلة الفكر المعاصر ، العدد ٣٤ ، ديسمبر ١٩٦٧ ٠

(٩) هى الخاصية رقم ٢ فى تصنيف بيوك ٠

٢ ـ الفناء فى الحقيقةالمطلقة : وهو أمر يميز التصوف بمعناه الاصطلاحى الدقيق : والمقصود بالفناء هو أن يصل الصوفى من رياضاته الى حالة نفسية معينة لا يعود يشعر معها بذاته أو بانيته ، كما يشعر ببقائهمع حقيقة أسمى مطلقة(١٠) ، وأنه قد فنيت ارادته فى ارادة المطلق(١١) • وهنا قد ينطلق بعض الصوفية الى القول بالاتحاد بهذه الحقيقة ، أو أنها حلت فيهم ، أو أن الوجود واحد لا كثرة فيه بوجه ما : وقد لا ينطلق بعضهم الى القول بمثل هذه الآراء فى الاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود ، وانما يعودون من فنائهم الى اثبات الاثنينية أو الكثرة فى الوجود •

وعلى هذا تكون خاصية الفناء منطبقة على صوفية الوحدة وغيرهم من الصوفية الذين لم يقولوا بها •

٣ ـ العرفان الذوقى المباشر : وهو معيار ابستمولوجى دقيق يميز التصوف عن غيره من الفلسفات ، فاذا كان الانسان يعمد الى اصطناع مناهج العقل فى فلسفته لادراك الحقيقة فهو فيلسوف ، أما اذا كان يؤمن بأن وراء ادراكات الحس واستدلالات العقل منهجا آخر للمعرفة بالحقيقة يسميه كشفا أو ذوقا ، أو ما شابه ذلك من التسميات ، فهو فى هذه الحالة صوفى(١٢) بالمعنى الدقيق للكلمة ، وهذا الكشف الذى يذهب اليه الصوفية برهى أو آنى فهو سريع الزوال ، وهو أشبه شىء بالومضة السريعة المفاجئة(١٣) •

٤ ـ الطمأنينة أو السعادة ، وهى خاصية مميزة لكل أنواعالتصوف، ذلك أن التصوف يهدف الى قهر دواعى شهوات البدن أو ضبطها ، واحداث نوع من التوافق النفسى عند الصوفى ، وهذا من شأنه أن يجعل الصوفى متحررا من كل مخاوفه ، وشاعرا براحة نفسية عميقة ، أو طمانينة ، تتحقق معها سعادته • وقد أشار الصوفية كذلك الى أن الفناء فى المطلق والمعرفة به يحدثان فى نفس الانسان سعادة لا توصف(١٤) •

---

(١٠) هى الله عند صوفية المسلمين ، أو الكلمة ((Logos)) عند صوفية المسيحيين أو براهما فى تصوف البرهمية ، وهكذا •

(١١) هى الخاصية رقم ٤ فى تصنيف جيمس •

(١٢) يندرج هنا الخاصية رقم ١ عند جيمس ، والخاصيتان رقم ١ ، ٣ عند بيوك ، والخاصية رقم ١ عند برتراند رسل •

(١٣) هنا اشارة الى الخاصية الثالثة عند جيمس ، والى الخاصية السابعة عند بيوك •

(١٤) يمكن أن يندرج هنا ما ذكره بيوك فى تصنيفه تحت أرقام ٤ ، ٥ ، ٦ •

٥ ـ الرمزية فى التعبير ، ونعنى بالرمزية هنا أن لعبارات الصوفية عادة معنيين ، أحدهما يستفاد من ظاهر الالفاظ ، والآخر بالتحليل والتعمق ، وهذا المعنى الاخير يكاد يستغلق تماما على من ليس بصوفى وصعوبة فهم كلام الصوفية أو ادراك مراميهم ، راجع الى أن التصوف حالات وجدانية خاصة يصعب التعبير عنها بالفاظ اللغة ، وليست شيئا مشتركا بين الناس جميعا(١٥) ، ولكل صوفى طريقة معينة فى التعبير عن حالاته ، فالتصوف اذن خبرة ذاتية ، وهذا يجعل من التصوف شيئا قريبا من الفن ، خصوصا وان أصحابه يعتمدون فى وصف أحوالهم على الاستبطان الذاتى (introspection) أساسا ، وأى فلسفة هذا شأنها يصعب فهمها على الغير ، ومن هنا توصف بأنها رمزية ٠

على أنه يجب أن يوضع فى الاعتبار أن هذه الخصائص الخمس انما تصدق بالنسبة لاى تصوف فى صورته الناضجة أو الكاملة ، اذ التصوف فى أى حضارة قد يمر بمراحل مختلفة من التطور ، وعندئذ قد تنطبق بعض تلك الخصائص على بعض هذه المراحل دون البعض الآخر ، كما هو الشأن فى التصوف الاسلامى مثلا فى مراحله الاولى ، وكما سيتبين لنا فيما بعد ٠

ولعله يمكن الآن ، بعد أن عرضنا للخصائص الخمس التى رأينا أنها تميز جميع أنواع التصوف ، أن نضع تعريفا للتصوف اشمل من ذلك الذى ذكرناه له من قبل ، فنقول :

« التصوف فلسفة حياة تهدف الى الترقى بالنفس الانسانية اخلاقيا ، وتتحقق بواسطة رياضيات عملية معينة تؤدى الى الشعور فى بعض الاحيان بالفناء فى الحقيقة الاسمى ، والعرفان بها ذوقا لا عقلا ، وثمرتها السعادة الروحية ، ويصعب التعبير عن حقائقها بالفاظ اللغة العادية لانها وجدانية الطابع وذاتية » ٠

٢ ـ اختلاف الغاية من التصوف :

ذكرنا من قبل أن الخصائص الخمس للتصوف تصدق بالنسبة له فى مرحلة نضوجه ، وهذا من شأنه أن يجعل الغاية من التصوف تختلف باختلاف مراحل تطوره ، فهناك من الصوفية من يقف بتصوفه عند حد

---

(١٥) هنا اشارة الى الخاصية الثانية عند جيمس ٠

الغاية الاخلاقية وهى تهذيب النفس وضبط الارادة والزام الانسان بالاخلاق الفاضلة ، وهذا التصوف يتميز بأنه تربوى ، وتغلب عليه الصبغة العملية ٠

وهناك من يتجاوز هذه الغاية الاخلاقية الى غاية أبعد ، وهى معـرفة الله ، ويضع لتحقيق هذه الغاية من تصوفه شروطا خاصة ، ويعنى أصحاب هذا التصوف خصوصا بالكلام عن مناهج المعـرفة وأدواتها ، ويؤثرون من بينها الكشف ٠

وهناك بعد هذا وذاك أنواع أخـــرى من التصوف تصطبغ بالصبغة الفلسفية ، يهدف أصحابها الى اتخاذ مواقف من الكون محاولين فيها ايجاد تفسير له ، وتحديد صلته بخالقه ، وصلة الانسان بالله ٠ على أن المذاهب الصوفية المصطبغة بالصبغة الفلسفية لا ينبغى أن تؤخذ على أنها مذاهب فلسفية بالمعنى الدقيق للكلمة ، وانما هى مذاهب قائمة على أساس من الذوق مهما بدت فى ثوب فلسفى ٠ ذلك أن الصوفى قـد يغيب فى لحظات معينة عن شعوره بذاته ، فيشعر بأن العالم الخارجى لا حقيقية له بالقياس الى الله ، ويرتب على ذلك فى بعض الاحيان مذاهب صوفية معينة (كمذاهب وحـــدة الوجود والحلول والاتحاد) ، ولكنها كما قلنا لا تخرج عن كونها فى أساسها مذاقات خاصة تجعل منها شيئا مختلفا تماما عن تلك البناءات الفكرية القائمة على أساس الاستدلال العقلى الصارم عند الفلاسفة ٠

التصوف اذن ، أولا وقبل كل شىء ، تجربة خاصـــة ، وليس شيئا مشتركا بين الناس جميعا ، ولكل صوفى طريقة معينة فى التعبير عن حالاته ، فهو بعبارة أخرى خبرة ذاتية (subjective) ، وهذا يجعل من التصوف شيئا قريبا من الفن،خصوصا وأن أصحابه يعتمدون على الاستبطان (Introspection) فى وصف حالاتهم ، كما أنهم يلجأون ــ كمـــا سبق أن ذكرنا أيضـا ــ فى تعبيرهم عن هذه الحالات الى أسلوب الرمز ، وذلك لاخفاء أذواقهم عمن ليس أهلا لها ، ولهذا نجد بعض صوفية الاسلام يقولون : ان عدد الطرق الى الله بعدد الانفس ، تأكيدا منهم على الفروق الفردية بين الصوفية ، واستحالة مطابقة تجربة لتجربة أخرى فى ميدان التصوف ٠

ومن طريف ما يروى فى التصوف الاسلامى من أن علومه كلها ذوق ، أن تلميذا للصوفى المسلم المشهور محيى الدين بن عربى جاء يوما ليقول له : « ان الناس ينكرون علينا علومنا ، ويطالبوننا بالدليل عليها » فقال له ابن عربى ناصحا : « اذا طالبك أحد بالدليل والبرهان على علوم الاسرار الالهية ، فقل

له : ما الدليل على حلاوة العسل ؟ فلابد أن يقول لك : هذا علم لا يحصل الا بالذوق !فقل له : هذا مثل ذاك ! »(١٦) ٠

وهذه الاجابة من ابن عربى تدل على عمق تحليله لاحوال التصوف ، فهو يريد أن يقرر أن التصوف يتعلق بمجال العواطف الانسانية ، وهو مجال لا يخضع ـ بلغة علماء النفس المحدثين ـ للقياس الكمى ـ وسبيل معرفته هو المعاناة ولا شيء غيرها كما أنه لا يخضع أيضا لمنطق العقل واستدلالاته ٠

٣ ـ هل حالات التصوف سوية ؟ :

وهناك بعد هذا أمر آخر نحب أن نناقشه متعلق بالتصوف من ناحيته النفسية ٠ وهناك فى الحقيقة دراسات كثيرة حول هذا الموضوع قام بها علماء نفس متخصصون فى علم النفس الدينى ، نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر : عالم النفس الامريكى وليم جيمس (James(W.) (١٧) ، وليوبا (Leuba (James, H) (١٨) ، وباستيد Bastide (Roger) (١٩) وأندرهيل (Underhill (Evelyn) (٢٠) ، وثولس (Thouless(Robert) (٢١) ٠

ولكن من الملاحظ أن كثيرين من علماء النفس الذين درسوا الظواهر النفسية للتصوف دراسة علمية لم ينصفوا الصوفية ، ولعل هذا رجع الى

---

(١٦) ابن عربى : التدبيرات الالهية ، طبعة نيبرج ، ص ١١٤ ـ ١١٥ ٠

(١٧) أنظر كتابه ٠
The Varieties of religiuos experience, New York, 1932.

(١٨) أنظر كتابه :
Psychologie du mysticisme religieux, traduction francaise Par Lucien Herr, 1295.

(١٩) أنظر كتابه :
Les Problèmes de la vie mystique, Paris 1931.

(٢٠) نشرت أندرهيل بحوثا كثيرة فى التصوف ، منها هذا الكتاب الذى يتعلق بالجانب النفسى للتصوف :
Mysticism; a study in the nature and development of man's spiritual consciousness 1946

(٢١) له دراسة قيمة عنوانها :
An introduction to the Psychology of Religion, Cambridge 1928.

بعض الاخطاء المنهجية فى الدراسة ، فهم كانوا يحصرون أنفسهم فى دائرة التجربة الحسية وحدها ، ولم يدققوا فى فهم مصطلحات الصوفية التى عبروا بهـا عن أحوال وجدانية ذاتية خاصة لا تتصف بصفة العمومية · وفى رأينا أن الباحث لكى يحكم على هذا النوع من الحالات الصوفية حكما علميا فلابد له أن يقوم بتجريبه ، أو يكون لديه استعداد معين لتذوقه · أما أن يصطنع علماء النفس فى بعض الاحيان منهج المماثلة فى دراسة حالات التصوف ، فهذا هو الخطأ بعينه لتعذر مماثلتهم للصوفى فى حالاته الوجدانية الخاصة مماثلة حقيقية ، وهم ليسوا بصوفية · أضف الى ذلك أن أولئك العلماء لا يدرسون صوفية موجودين فعلا ، وانما يكتفون بتحليل ما خلفه الصوفية القـدامى من آثار أدبية ، وهذا يعنى أن دراساتهم ليست دراسات تجريبية بمعنى الـــكلمة ·

ومن أمثلة الاخطاء الشائعة عند بعض علماء النفس اعتبار بعض حالات التصوف حالات مرضية عقلية · والحقيقة أن ما يشعر به الصوفى فى لحظات معينة يغيب فيهـا عن ذاته مؤقتـا هو الذى يؤدى به الى القـول بأن عالم الظواهر لا حقيقة له ، وهذا لا يبرر الحكم على الصوفى بأنه شخص مريض أو غـــير سوى لان المرض العقلى يصاحبه فقـــدان مستمر للشعور بالأنا ، والصوفى فى كل حالاته لا يفقد استبصاره لذاته مطلقا ، ولو جعلنا منه شخصا مريضا لجعلنا كذلك من الشاعر والكاتب والفنان والموسيقى جميعا مرضى لا لشىء الا لانهم يعانون مشاعر خاصة لا يعانيها غيرهم من أفراد النـــاس العـــاديين ·

٤ ــ مفهوم التصوف فى الاســـلام :

مر التصوف فى الاسلام بمراحل متعددة،وتواردت عليه ظروف مختلفة، واتخذ تبعا لكل مرحلة ، ووفقا لمـا مر به من ظروف ، مفاهيم متعددة ، ولذلك كثرت تعريفاته ، وكل تعريف منها قـد يشير الى بعض جوانبه دون البعض الآخـر · ولكن يظل هناك أساس واحد للتصوف لا خلاف عليه ، وهو أنه أخلاقيات مستمدة من الاسلام · ولعل هـــذا هو ما أشار اليه ابن القيم فى « مدارج السالكين » قائلا : « واجتمعت كلمة الناطقين فى هذا العلم على أن التصوف هو الخلق » ، وعبر عنه الكتانى بقوله : « التصوف خلق ، فمن زاد عليك فى الخلق زاد عليك فى الصفاء »(٢٢) ·

---

(٢٢) مصطفى عبـد الرازق : تعليق على مادة « تصـــوف » بدائرة المعارف الاسلامية ·

التصوف اذن فى أساسه خلق ، وهو بهذا الاعتبار روح الاسلام لأن أحكام الاسلام كلها مردودة الى أساس أخلاقى ٠

ذلك أننا اذا نظرنا الى القرآن الكريم فسنجده قد جاءنا بأنواع مختلفة من الأحكام الشرعية ، وهى تندرج بوجه عام تحت ثلاثة اقسام رئيسية : العقائد والفروع من العبادات والمعاملات ، والاخلاق ، فلنوضح ما ينطوى عليه كل قسم منها :

أما العقائد فتشمل الايمان بوجود الله الصانع القادر المختار ووحدانيته وعبادته وحده لا شريك له ، والايمان بملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره ٠

وأما الأحكام الشرعية الفروعية التى تضمنها القرآن فتشمل أحكام العبادات والكفارات والنذور والمعاملات المالية وأحكام الاسرة وأحكام الجرائم والعقوبات المقررة عليها ، وأحكام الدولة ، وما الى ذلك مما هو متضمن فى كتب الفقه بالتفصيل ٠

بقيت بعد ذلك ناحية الأخلاق فى القرآن ، فقد وردت فى القرآن الكريم آيات كثيرة تحث على مكارم الاخلاق ، كالزهد والصبر والتوكل والرضا والمحبة واليقين والورع وما اليها ، مما يندب اليه كل مسلم ليكمل ايمانه ٠ وقد بين لنا القرآن أن الرسول (ص) هو الاسوة الحسنة لمن يريد التكمل بهذه الفضائل فى أرقى صورها ٠

والحقيقة أن أخلاق الاسلام هى أساس الشريعة بحيث اذا افتقرت أحكام الشريعة ، سواء فى ذلك الاحكام الاعتقادية أو الاحكام الفقهية ، الى الاساس الخلقى كانت صورة لا روح فيها ، أو هيكلا فارغا من المضمون ٠

ان التدين ليس مجرد التمسك بشكليات الدين دون جوهره ، أو ادعاء الدين لتحقيق مآرب ذاتية ، وانما التدين هو الفهم الواعى للدين والعمل به بما يربط حياة التعبد بحياة المجتمع ، فلا ينعزل الدين ويتقوقع أصحابه بعيدا عن حقائق الحياة ٠

ان من أهم ما ينبغى أن يفهم عليه الدين أنه فى جوهره أخلاق بين العبد وربه ، وبينه وبين نفسه ، وبينه وبين أسرته ، ثم بينه وبين أفراد مجتمعه ٠

ولكى يتبين ذلك فى وضوح وجلاء أن أحكام الشريعة كلها مردودة الى أساس أخلاقى ، ننظر فى أحكام الايمان أولا :

ان الايمان بالله تعالى وبوحدانيته تنافيه أخلاق الحرص والجزع والخوف وعبادة المال واستغلال الانسان لأخيه الانسان ، وينافيه أيضا الاستناد الى الخلق دون الخالق ، وقهر اليتيم أو الضعيف ، وقساوة القلب وغلظته ، وانعدام الامانة ، وما لم يطرح الانسان من نفسه هذه الاخلاق المذمومة لا يكون ايمانه كاملا صحيحا ٠

ولعلك تدرك هنا عمق المعنى فى أحاديث الرسول (ص) مثل قوله :

« لا يؤمن أحدكم حتى يحب لاخيه ما يحب لنفسه » ٠

« أكمل المؤمنين ايمانا أحسنهم خلقا » ٠

« خصلتان لا تجتمعان فى مؤمن : البخل وسوء الخلق » ٠

« لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب اليه من والده وولده والناس أجمعين » ٠

ومن الملاحظ بعد هذا أيضا أن جميع عبادات الاسلام ومعاملاته ما لم تقم على أساس أخلاقى لا يكون لها قيمة أو فائدة ، ولا تكون مقبولة عند الله ، وخذ لذلك بعض الامثلة :

الصلاة : تجدها فى الاسلام طهارة للنفس ، وترقيقا للقلب ، وتحلية للانسان بفضائل الهيبة والخشوع والمشاهدة والمراقبة والمناجاة مع الله تعالى والانس به ، وبدون هذه المعانى تكون الصلاة هيكلا فارغا من المضمون ٠

وانظر الى الزكاة تجدها أيضا تطهيرا للنفس وتزكية للقلب ، وركنا من أركان العدالة الاجتماعية التى دعا اليها الاسلام ، ألم يقل الله تعالى لنبيه : « خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها »(٢٣) وألم ينه الشارع عن المن بالزكاة على الغير ، وأمر بالابتعاد بها عن معنى الرياء ؟ ٠

---

(٢٣) سورة التوبة ، آية ١٠٣ ٠

وتأمل الصوم تجد له غايتين : الاولى صفاء النفس وضبط الارادة مما يمكن الانسان من التدرج فى مدارج الكمال الاخلاقى ، فيحقق معنى انسانيته فى هذه الحياة ، والثانية الترقى بالمجتمعات البشرية بعد الترقى بأفرادها أخلاقيا ٠

ولما كان فى الصوم زهد وتقشف وصبر على الحرمان من مألوف الحياة ولذاتها التى يركن اليها أفراد البشر فى أحوال الدعة والترف ، كان الصوم شعارا للمجتمعات الجادة التى تبنى نفسها لا المجتمعات المترفة ، المجتمعات التى تحتمل آلام الحرمان من اللذات والكماليات فى سبيل بناء حياة أفضل ، وتحقيق تقدم اجتماعى أكمل ٠

والحج فى الاسلام عبادة تهدف الى تهذيب الاخلاق أيضا ، فالحج فى جوهره تقرب الى الله ، وعبودية تامة له ، وفيه عود الى الفطرة الاولى ، واشعار بالمساواة بين أفراد البشر حيث يقف الحجاج أمام الخالق فى زى واحد ، فلا تفرق معه بين فرد وآخر ، وفيه غير ذلك من المعانى الاخلاقية ٠

ومعاملات الاسلام أيضا لا بد لها من قواعد أخلاقية معينة يراعيها المسلم مع من يتعامل معه من أفراد مجتمعه فلا استغلال ولا احتكار ، ولاغش، ألم يقل الرسول (ص) : « من غش أمتى فليس منى ؟ » وألم يقل أيضا : « التاجر الصدوق يحشر يوم القيامة مع الصديقين والشهداء » ٠

وقد سئل ابراهيم بن أدهم أحد كبار الزهاد فى الاسلام عن التاجر الصدوق أهو أحب اليه أم المتفرغ للعبادة ؟ فقال : « التاجر الصدوق أحب الى لأنه فى جهاد يأتيه الشيطان من طريق المكيال والميزان ، ومن قبل الاخذ والعطاء فيجاهده »(٢٤) ٠

يتبين لك اذن أن جوهر الدين هو الاخلاق ، ولعلك تدرك بعد هذا عمق المعنى فى قوله تعالى مخاطبا الرسول : « وانك لعلى خلق عظيم »(٢٥) ، وفى قوله (ص) : « انما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق » ٠

---

(٢٤) الغزالى : احياء علوم الدين ، القاهرة ١٤٣٤ هـ ، جـ ٢ ، ص ٥٧ ٠
(٢٥) سورة القلم ، آية ٤ ٠

وقد رسم لنا الاسلام طريقة التحقق بالكمال الاخلاقى الذى دعا اليه فأمرنا بجهاد النفس بتخليتها عن مذموم الأخلاق ، وتحليتها بأضدادها من الأخلاق المحمودة . وقد ورد فى حديث الرسول (ص) أن جهاد النفس هو الجهاد الاكبر ، وهو الجهاد الذى لابد منه لجهاد الاعداء بالسلاح وهو الجهاد الاصغر .

ويجب أن نتنبه الى أن الاسلام حين يدعو الى جهاد النفس حريص كل الحرص على تكوين المواطن الصالح من أجل المجتمع الصالح ، لأنه اذا صلح الفرد صلح المجتمع ، واذا فسد الفرد فسد المجتمع .

ولا تتحقق الأخلاق الفاضلة للافراد بمجرد سن القوانين وتوقيع العقوبات وانما تتحقق اذا توفرت الرغبة لدى الافراد فى التغيير ، قال تعالى : « ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم »(٢٦) ، وقال تعالى : « وأن ليس للانسان الا ما سعى »(٢٧) .

وثمرة هذا الجهاد النفسى عائدة علينا بالمنفعة ، قال تعالى : « ومن جاهد فانما يجاهد لنفسه ان الله لغنى عن العالمين »(٢٨) ، وقال تعالى : « قد جاءكم بصائر من ربكم فمن أبصر فلنفسه ومن عمى فعليها »(٢٩) .

أدرك صوفية الاسلام أهمية الاساس الاخلاقى للدين فجعلوا اهتمامهم موجها اليه ، وذهبوا الى ان أى علم من العلوم لا يقترن بالخشية من الله والمعرفة به فلا جدوى منه ولا طائل تحته ، فما أكثر ما تجد من العلم فى الكتب بحيث يسهل عليك تحصيله ، أما الأخلاق فتحصيلها عسير لأنها تكون ثمرة ممارسة شاقة وصراع بين الانسان ونفسه الامارة بالسوء ليلزمها جادة الصواب . ولما بحثوا فى الاخلاق على هذا النحو الذى أشرنا اليه على اعتبار انها جوهر الدين ، أنشأوا بذلك علما مستقلا مكملا لعلمى الكلام والفقه ، فاعتبر عند المسلمين من العلوم الشرعية ، أى العلوم التى تستمد من القرآن والسنة . ولهذا عرفه ابن خلدون بقوله : (علم التصوف من العلوم الشرعية الحادثة فى الملة ، وأصله عند سلف الامة وكبارها من الصحابة والتابعين ،

---

(٢٦) سورة الرعد ، آية ١١ .
(٢٧) سورة النجم ، آية ٣٩ .
(٢٨) سورة العنكبوت ، آية ٦ .
(٢٩) سورة الأنعام ، آية ١٠٤ .

ومن بعدهم ، طريق الحق والهداية ، وأصلها العكوف على العبادة ، والانقطاع الى الله تعالى . والاعراض عن زخرف الدنيا وزينتها ، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه ، والانفراد عن الخلق فى الخلوة للعبادة ، وكان ذلك عاما فى الصحابة والسلف · فلما فشا الاقبال على الدنيا فى القرن الثانى وما بعده ، وجنح النـاس الى مخالطة الدنيا ، اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة »(٣٠) ·

ومن هــذ. يتبين لك أن التصوف فى الاسلام ، كعلم دينى ، يختص بجانب الاخلاق والسلوك ، وهو روح الاسلام ·

عل أن التمييز بينه وبين علم الكلام (الباحث فى العقائد) وعلم الفقه (الباحث فى الاحكام الفروعية العملية) تمييز اعتبارى فقط ، وليس حقيقيا ، فالأصل فى الشريعة أنها واحدة ، فعلم الفقـه يستند الى علم الكلام استناد الفرع الى الاصل . وعلم التصوف يستند الى علمى الكلام والفقـه ، فلابد للصوفى من علم كامل بالكتاب والسنة ، ولذلك يقول الشعرانى فى طبقاته :

« هو (أى علم التصوف) علم انقدح فى قلوب الأولياء حين استنارت بالعمل بالكتاب والسنة ، والتصوف انمـا هو زبـدة عمـل العبد بأحكـام الشريعـة »(٣١) ·

وانفصال هذه العلوم الثلاثة بعضها عن البعض الآخر ، وأعنى بهـا الكلام والفقه والتصوف ، أمر ظهر فى الاسلام فى وقت متأخر (منـذ القرن الثالث الهجرى وما بعده) نتيجة التخصص العلمى الدقيق ، فسار كل علم فى مساره الخاص على قواعد ومناهج خاصة · وتميز عن غيره بموضوعه ومنهجه وغايته · أما قبل ذلك فكان اسم الفقـه يطلق ، ليس فقط على العمليات من الشرع ، وانمـا أيضا على الاعتقاديات والأخلاق ، يدلنا على ذلك ما ورد فى كتاب « أبجد العلوم » · « علم الفقه » · قال فى « كشاف اصطلاحات الفنون » · علم الفقه ، ويسمى هو وعلم أصول الفقـه بعلم الدراية أيضـا على ما فى « مجمع السلوك » ، وهو معرفة النفس ما لها وما عليها · هكذا نقـل عن أبى حنيفة · ثم ما لها وما عليها يتناول الاعتقاديات كوجوب الايمان ونحوه،

---

(٣٠) المقدمة ، المطبعة البهيه ، القاهرة ، (بدون تاريخ) ص ٣٢٨ ·
(٣١) الشعرانى · الطبقات الكبرى ، ١٣٤٣ هـ ، جـ ١ ، ص ٤ ·

والوجدانيات ، أى الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية ، والعمليات كالصوم والصلاة والبيع ونحوها ، فالأول علم الكلام ، والثانى علم الأخلاق والتصوف ، والثالث هو الفقه المصطلح وذكر الغزالى أن الناس تصرفوا فى اسم الفقه فخصوه بعلم الفتاوى والوقوف على دلائلها وعللها ٠ واسم الفقه فى العصر الاولى كان مطلقا على علم الآخرة ، ومعرفة دقائق النفوس، والاطلاع على الآخرة وحقارة الدنيا »(٣٢) ٠

٥ ــ نظـرة اجمالية الى مراحل تطور التصوف :

بعد أن حددنا مفهوم التصوف فى الاسلام بوجه عام يحسن أن نشير الى مراحل تطوره بايجاز :

والمرحلة الاولى فى نشأة التصوف هى التى تسمى بمرحلة الزهد ، وهى واقعة فى القرنين الاول والثانى الهجريين ، فقد كان هناك أفراد من المسلمين اقبلوا على العبادة بأدعية وقربات ، وكانت لهم طريقة زهدية فى الحياة تتصل بالمأكل والملبس والمسكن ، وقد أرادوا العمل من أجل الآخرة ، فآثروا لانفسهم هذا النوع من الحياة والسلوك ، ونضرب لاولئك مثلا الحسن البصرى المتوفى سنة ١١٠ هـ ، ورابعة العدوية المتوفاة سنة ١٨٥ هـ ٠

ومنذ القرن الثالث للهجرة نجد الصوفية وقد عنوا بالكلام فى دقائق أحوال النفس والسلوك ، وغلب عليهم الطابع الاخلاقى فى علمهم وعملهم ، فصار التصوف على أيديهم علما للاخلاق الدينية ، وكانت مباحثهم الاخلاقية تدفعهم الى التعمق فى دراسة النفس الانسانية ودقائق أحوال سلوكها ، وكانت تقودهم احيانا الى الكلام فى المعرفة الذوقية وأداتها ومنهجها ، والى الكلام عن الذات الالهية من حيث صلتها بالانسان وصلة الانسان بها ، وظهر الكلام فى الفناء الصوفى خصوصا على يد البسطامى ، ونشأ من ذلك كله علم للصوفية يتميز عن علم الفقه من ناحية الموضوع والمنهج والغاية ، له لغته الاصطلاحية الخاصة التى لا يشارك الصوفية فيها غيرهم ، ويحتاج فهم مراميها الى جهد غير قليل ٠ وقد ظهر هذا العلم (وهو كما أشرنا من قبل يعتبر من علوم الشريعة) بعد ظهور التدوين كما يشير اليه ابن خلدون قائلا: « فلما كتبت العلوم ودونت ، وألف الفقهاء فى الفقه وأصوله والكلام والتفسير وغير ذلك ، كتب رجال من هذه الطريقة (أى الصوفية) فى طريقهم ، فمنهم

---

(٣٢) حسن صديق خان ٠ أبجد العلوم ، ص ٥٥٩ ــ ٥٦٠ ٠

من كتب في الورع ومحاسبة النفس على الاقتداء في الاخذ والترك ، كما فعله القشيرى فى الرسالة ، والسهروردى (البغدادى) فى كتاب « عوارف المعارف » فصار علم التصوف فى الملة علما مدونا بعد أن كانت الطريقة عبادة فقط (٣٣) ٠

ومن ناحية أخرى نجد بعض شيوخ التصوف فى القرنين الثالث والرابع الهجريين ، كالجنيد والسرى السقطى والخراز وغيرهم ، يجمعون حولهم المريدين من أجل تربيتهم فتكونت لاول مرة الطرق الصوفية فى الاسلام ، التى كانت آنذاك بمثابة المدارس التى يتلقى السالكون فيها آداب التصوف علما وعملا ٠

وكان هناك فى القرن الثالث الهجرى أيضا نوع من التصوف يمثله الحلاج الذى أعدم لمقالته فى الحلول سنة ٣٠٩ هـ ، ويبدو أنه كان متأثرا فيه بعناصر أجنبية عن الاسلام ٠

ثم جاء الامام الغزالى فى القرن الخامس الهجرى فلم يقبل من التصوف الا ما كان متمشيا تماما مع الكتاب والسنة ، وراميا الى الزهد والتقشف وتهذيب النفس واصلاح أخلاقها ٠ وقد عمق الغزالى الكلام فى المعرفة الصوفية على نحو لم يسبق اليه ، وحمل على مذاهب الفلاسفة والمعتزلة والباطنية ، وانتهى به الامر الى ارساء قواعد نوع من التصوف معتدل يساير مذهب أهل السنة والجماعة الكلامى ، ويخالف تصوف الحلاج والبسطامى فى الطابع ٠

ومنذ القرن السادس الهجرى أخذ نفوذ التصوف السنى فى العالم الاسلامى يزداد بتأثير عظم شخصية الغزالى ٠

وظهر صوفية كبار كونوا لانفسهم طرقا لتربية المريدين منهم السيد أحمد الرفاعى المتوفى سنة ٥٧٠ هـ ، والسيد عبد القادر الجيلانى المتوفى سنة ٦٥١ هـ ، ومن المعتقد أنهما متأثران بتصوف الغزالى ٠

ثم ظهر فى القرن السابع الهجرى شيوخ آخرون ساروا على نفس الطريق ، أبرزهم أبو الحسن الشاذلى المتوفى سنة ٦٥٦ هـ ، وتلميذه أبو العباس المرسى المتوفى سنة ٦٨٦ هـ ، وتلميذهما ابن عطاء الله السكندرى المتوفى سنة ٧٠٩ هـ ، وهم أركان المدرسة الشاذلية فى التصوف ، ويعتبر تصوفهم أيضا امتدادا لتصوف الغزالى السنى ٠

---

(٣٣) المقدمة ص ٣٢٩ ٠

على أنه منذ القرن السادس الهجرى أيضا نجد مجموعة أخرى من شيوخ التصوف الذين مزجوا تصوفهم بالفلسفة ، فجاءت نظرياتهم بين بين ، لاهى تصوف خالص ، ولا هى فلسفة خالصة ، نذكر من هؤلاء السهروردى المقتول صاحب « حكمة الاشراق » المتوفى سنة ٥٤٩ هـ ، والشيخ الاكبر محيى الدين بن عربى المتوفى سنة ٦٣٨ هـ ، وسلطان العاشقين الشاعر الصوفى المصرى عمر بن الفارض المتوفى سنة ٦٣٢ هـ ، وعبد الحق بن سبعين المرسى المتوفى سنة ٦٦٩ هـ ، ومن نحا نحوهم فى التصوف ، وواضح أنهم قد استفادوا من عديد من المصادر والآراء الاجنبية كالفلسفة اليونانية ، خصوصا مذهب الافلاطونية المحدثة • وقد قدم لنا أولئك الصوفية نظريات عميقة فى النفس والاخلاق والمعرفة والوجود لها قيمتها من الناحيتين الفلسفية والتصوفية ، كما كان لها تأثيرها على من تلاهم من الصوفية المتأخرين •

وبظهور متفلسفة الصوفية الذين ذكرنا أصبح فى التصوف الاسلامى تياران : أحدهما سنى يمثله رجال التصوف المذكورون فى رسالة القشيرى ، وهم صوفية القرنين الثالث والرابع الهجرى خصوصا ، ثم الامام الغزالى ، ثم من تبعهم من شيوخ الطرق الكبار ، وكان تصوف هؤلاء جميعا يغلب عليه الطابع الخلقى العملى ، والآخر فلسفى يمثله من ذكرنا من متفلسفة الصوفية الذين مزجوا تصوفهم بالفلسفة • وقد أثار متفلسفة الصوفية فقهاء المسلمين، واشتدت الحملة عليهم لما ذهبوا اليه من القول بالوحدة الوجودية ، وكان أبرز من حمل عليهم ابن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨ هـ •

وهناك أمر هام تجب أن ننبه اليه ، وهو أن التصوف الاسلامى ، وان كان قد تأثر فى مراحل معينة من تطوره بالفلسفة وأنظارها ، واصطنع بعض اصطلاحاتها واصطبغ بصبغتها ، الا أنه من حيث نشأته الاولى اسلامى•وقد أخطأ الكثيرون من المستشرقين الذين عنوا بدراسة التصوف الاسلامى ـ كما سنرى فيما بعد ـ برده الى مصادر أجنبية عن الاسلام •

ومن الملاحظ بعد هذا أن بعض متفلسفى الصوفية قد حاول تاسيس طرق ، ولكن الطرق التى اسسوها لم يكتب لها الاستمرار فى الوجود فى العالم الاسلامى لما أثير حول عقيدة مؤسسيها من شبهات ، وذلك كالطريقة الاكبرية التى أسسها ابن عربى الملقب بالشيخ الاكبر ، والطريقة السبعينية التى أسسها ابن سبعين المرسى • ولا كذلك الامر بالنسبة للطرق الاخرى التى كان يغلب على دعاتها الاتجاه العملى التربوى ، كالطريقة الرفاعية ، والطريقة القادرية ، والطريقة الاحمدية (التى أسسها السيد أحمد البدوى) والطريقة

البرهامية (التى أسسها الشيخ ابراهيم الدسوقى) والطريقة الشاذلية ، وما اليها فقد استمرت الى يومنا الحاضر ٠

على أنه قد أصاب التصوف فى عصوره المتأخرة (منذ القرن الثامن الهجرى تقريبا الى العصر الحاضر) شىء من التدهور ، فاتجه أصحابه الى الشروح والتلخيصات لكتب المتقدمين . كما عنى أصحابه من الناحية العملية بضروب من الطقوس والشكليات أبعدتهم فى كثير من الاحيان عن جوهر دعوتهم ، وكثر أتباع التصوف فى عصوره المتأخرة ، ولكن لم يظهر من بين هذه الكثرة شخصيات لها ما لشخصيات التصوف الاولى من مكانة روحية مرموقة ، ولعل هذا كان راجعا الى ما سيطر على العالم الاسلامى فى عصوره المتأخرة من ركود فكرى ابان عصر العثمانيين ٠ وعلى كل حال فان انحراف بعض الصوفية فى بعض عصور التاريخ لا ينهض دليلا على فساد دعوتهم ٠

ولعله قد تبين لك بعد هذا العرض الموجز لمراحل التصوف الاسلامى أن الخصائص العامة الخمس التى ذكرناها من قبل(٣٤) للتصوف لم تتوفر له الا فى مرحلة معينة هى مرحلة النضوج وهى تبدأ من القرن الثالث الهجرى وما بعده حين استحال التصوف الى علم للاخلاق الدينية يهدف الى الترقى بالنفس الانسانية لتبلغ كمالها وعرفانها ، ولتفنى فى الحقيقة المطلقة ، على أساس من منهج الذوق لا العقل ، وأن الصوفية لجأوا فى التعبير عن أحوالهم الى مصطلحات خاصة ، أداروها فيما بينهم ، ولها معانيها التى لا تفهم الا بنوع تحليل وتعمق ٠

(٦) أصل كلمة تصوف :

يعلل القشيرى فى رسالته عدم تسمية الجيل الاول من المسلمين باسم الصوفية قائلا(٣٥) انه بعد وفاة النبى (ص) كان المسلمون ممن صحبوه يرون لانفسهم شرفا لا يدانيه شرف فى أن يسموا بالصحابة ، وكذلك الامر بالنسبة للجيل الذى تلاهم ، فكانوا يرون فى اطلاق لفظ التابعين عليهم شرفا ، فلم تظهر لذلك تسمية المقبلين على العبادة بالزهاد والعباد والنساك والبكائين ثم الصوفية الا بعد جيل الصحابة والتابعين ٠

---

(٣٤) أنظر ص ٦ ـ ٨ من هذا الكتاب ٠
(٣٥) الرسالة القشيرية ، القاهرة ١٣٣٠ هـ ، ص ٧ ـ ٨ ٠

وقد اختلف فى اشتقاق كلمة « صوفى »(٣٦) ، وقد قيل : الظاهر من هذا الاسم أنه لقب اذ لا يشهد له من جهة العربية اشتقاق أو قياس ، وقيل : هو مشتق من الصفاء ، والى هذا يشير أبو الفتح البستى بقوله :

تنازع الناس فى الصوفى واختلفوا فيه وظنوه مشتقا من الصوف
ولست أنحل هذا الاسم غير فتى صافى فصوفى حتى لقب الصوفى

وقيل انه مشتق من الصفو بمعنى الصفاء أيضا ، وقيل انه مشتق من الصف لان الصوفية فى الصف الاول أمام الله ، وقيل انه نسبة لاهل الصفة ، وكانوا قوما من فقراء المهاجرين والانصار بنيت لهم صفة فى مؤخرة مسجد الرسول ، وكانوا يقيمون فيها وكانوا معروفين بالعبادة ، وقيل انه مشتق من الصفة ، وقيل هو مشتق من اسم صوفة بن مرة أحد سدنة الكعبة فى الجاهلية ، وقيل من كلمة « سوفيا » اليونانية التى تعنى الحكمة ، وقيل غير هذا ، ولكن الدراسة العلمية أثبتت أن هذه الوجوه كلها بعيدة ، والاصوب أن يقال ان اشتقاق كلمة صوفى هو من « الصوف » ، فيقال : تصوف الرجل اذا لبس الصوف ، وكان لبس الصوف شعارا للعباد والزهاد لاول نشأة الزهد ، وكثير من الصوفية أنفسهم يذهبون الى هذا الرأى الاخير ، ومنهم السراج الطوسى فى كتابه « اللمع »(٣٧) ، ويؤيده ابن خلدون وآخرون ٠

---

(٣٦) أنظر كتاب أستاذنا المغفور له الدكتور محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الاسلام ، القاهرة ١٩٤٥ ، ص ٨٣ ـ ٨٩ ٠
(٣٧) اللمع ، القاهرة ١٩٦٠ ، ص ٤٠ ، ٤١ ٠

الفصل الثاني

مصدر التصوف فى الإسلام

١ ـ هل التصوف الاسلامى من مصدر أجنبى ؟ :

منذ أوائل القرن التاسع عشر الى اليوم وآراء المستشرقين الذين عنوا بدراسة التصوف الاسلامى مختلفة فى مسألة المصدر الذى يمكن أن يرد اليه هذا التصوف ٠

وقد كان أوائل المستشرقين أميل الى رد التصوف الى مصدر واحد ٠ أما المتأخرون منهم فهم أميل الى رفض فكرة المصدر الواحد ٠

وقد عبر المستشرق الانجليزى رينولد نيكولسون فى كتابه «The mystics of Islam» عن ذلك قائلا :

« برهن البحث الحديث على أن أصل الصوفية لا يمكن أن يرد الى سبب واحد محدود ٠ ومن هنا لم يرتض باحث منصف هذه التعميمات الجارفة من أمثال أنها رد فعل العقل الآرى تجاه الدين السامى الفاتح ، أو أنها ليست الا نتاجا خالصا للفكر الفارسى أو الهندى ٠

« وأمثال هذه الاحكام ، وان يكن لها نصيب من الصحة ، تغفل البديهية التى تحتم لاقامة رابطة تاريخية بين (أ) و (ب) أنه لا يكفى أن نستدل بشبه أحدهما للآخر من غير أن نبين فى الوقت عينه :

١ ـ أن صلة (ب) الفعلية مع (أ) هى بحيث تجعل النسبة المفترضة جائزة ٠

٢ ـ ان الفرض المحتمل متفق مع جميع الحقائق المؤكدة المدعمة ٠

وهذه الآراء التى ذكرت لا تقوم لهذه الشروط ، فان لم تكن الصوفية شيئا غير أنها ثورة الروح الآرية فكيف نفسر الحقيقة التى لا سبيل الى الطعن فيها من أن بعض كبار رواد التصوف الاسلامى من أهل سوريا ومصر ؟ وأنهم عرب الجنس ٠

وكذلك يغفل المتحمسون للاصل البوذى أو الفيدى عن أن التيار الرئيسى للتأثير الهندى على الحضارة الاسلامية يرجع الى عهد متأخر ،

مع أن علم الكلام ، والفلسفة ، والعلم فى الاسلام ، قد آتت بواكيرها الغضة فوق تربة تشربت الحضارة الهلينية ٠

والحق أن الصوفية شيء معقد ، ومن هنا لم يكن فى الطوق أن يقدم حواب بسيط فى السؤال عن أصلها »(١) ٠

هذه القاعدة المنهجية التى ذكرها نيكولسون ذات دلالة عميقة ٠ وسنرى أن المستشرقين ، باستثناء قلة قليلة ، كانوا يلقون بالاحكام جزافا فى مسالة نشأة التصوف غير متنبهين الى ما يمكن أن يوجه اليهم من نقد منهجى على أساس القاعدة التى يذكرها نيكولسون ٠

(أ) فهناك من المستشرقين(٢) من ذهب الى القول بأن **التصوف من مصدر فارسى :** ومن هؤلاء ثولك (Thouik) ، من قدماء المستشرقين فى القرن التاسع عشر والذى ذهب الى أن التصوف الاسلامى مأخوذ من أصل مجوسى ٠ وحجته فى ذلك أن عددا كبيرا من المجوس ظلوا على مجوسيتهم فى شمال ايران بعد الفتح الاسلامى ، وأن كثيرون من مشايخ الصوفية الكبار ظهروا فى الشمال من اقليم خراسان ، وأن بعض مؤسسى فرق الصوفية الاوائل كانوا من أصل مجوسى ٠

ومنهم أيضا المستشرق دوزى (Dozy) فى كتابه :

.Essai sur L' histoire de L' Islamisme.

فهو يرى أن التصوف جاء الى المسلمين من فارس حيث كان موجودا قبل الاسلام ، وأنه جاء الى فارس من الهند ، فقد ظهرت فى رأيه فى فارس منذ أحقاب بعيدة فكرة صدور كل شيء عن الله ، والقول بأن العالم لا وجود له فى ذاته ، وأن الموجود الحقيقى هو الله ، وكل هذه المعانى يفيض بها التصوف الاسلامى ٠

ويمكننا الرد على وجهة النظر القائلة بان التصوف من مصدر فارسى لان بعض كبار شيوخ التصوف من أصل فارسى(كمعروف الكرخى وأبى يزيد

---

(١) الصوفية فى الاسلام ، الترجمة العربية للاستاذ شريبة القاهرة ١٩٥١ ، ص ١١ ـ ١٢ ٠

(٢) انظر : مقدمة الاستاذ الدكتور أبو العلا عفيفى لبعض أبحاث نيكولسون التى ترجمها الى العربية بعنوان : « فى التصوف الاسلامى وتاريخه » القاهرة ١٩٤٧ ، ص جـ ، وما بعدها ٠

البسطامى) ، بأن ازدهار التصوف لم يكن ثمرة لجهود أولئك فحسب ، وانما أعان على ازدهار التصوف كذلك عدد ليس بالقليل من الصوفية العرب الذين عاشوا فى سوريا أو مصر أو المغرب ، نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر ، الدارانى وذا النون المصرى ومحيى الدين بن عربى وعمر بن الفارض وابن عطاء الله السكندرى(٣) ، بل ان بعض هؤلاء كان له أكبر الاثر فيما بعد فى التصوف الفارسى كابن عربى ·

ومن الملاحظ كذلك أن ظهور الكرخى والبسطامى كان بعد تحنث النبى وزهد الزهاد الاوائل ، ولا يمكن اغفال أثر حياة النبى وصحابته والزهاد الاوائل فى تشكيل قواعد السلوك الى الله عند من جاء بعد ذلك من الصوفية ، فرسا كانوا أو عربا ·

أما رأى دوزى القائل بوجود أفكار مثل صدور كل شىء عن الله ، والقول بأن العالم لا وجود له فى ذاته ، وأن الموجود الحقيقى هو الله ، عند الفرس ، ويحتمل أن تكون هى مصدر التصوف فى الاسلام ، فيرد عليه بأن مثل هذه الافكار لا توجد الا عند أصحاب وحدة الوجود الذين ظهروا فى وقت متأخر (منذ القرنين السادس والسابع الهجريين) ، وليس كل صوفية الاسلام قائلين بهذا المذهب · وانما القائلون به قلة قليلة ·

(ب) **وهناك طائفة أخرى من المستشرقين رأوا أن التصوف من مصدر مسيحى** : ويستند القائلون بهذا الرأى الى حجتين : **الاولى ما وجد من صلات بين العرب والنصارى فى الجاهلية أو الاسلام · والثانية ما يلاحظ من أوجه** الشبه بين حياة الزهاد والصوفية وتعاليمهم وفنونهم فى الرياضة والخلوة وبين ما يقابل هذا فى حياة السيد المسيح وأقواله ، والرهبان وطرقهم فى العبادة والملبس(٤) ·

ومن الذين يذهبون الى هذا الرأى فى نشأة التصوف فون كريمر (Von kremer) وجولدزيهر (Goldziher) ونيكولسون (Nicholson) وآسين بلاثيوس (Asin Palacios) وأوليرى (O'leary) ، وغيرهم ·

---

(٣) انظر كتابنا ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٦٩ ، ص ١٥ ــ ١٦ ·

(٤) الحياة الروحية فى الاسلام ، ص ٤٤ ·

فيذهب فون كريمر مثلا فى كتابه « تاريخ الافكار البارزة فى الاسلام » الى أن الزهد الاسلامى نشأ بتأثير من الزهد المسيحى ، أما التصوف ففيه عنصران : أحدهما مسيحى ، والآخر هندى بوذى(٥) ٠

ويقول أوليرى فى كتابه « الفكر العربى ومكانه فى التاريخ » ناقلا عن فون كريمر : « ان هذا الفريق من الزهاد أو النساك كان ذا نمو محلى بين العرب تطورت به مؤثرات مسيحية مما قبل الاسلام ، ونحن نعلم أن الرهبانية المسيحية كانت معروفة لدى العرب على تخوم الصحراء السورية وفى صحراء سيناء ، ويحتمل حقا أن الذى أوحى بالنسك الى النساك الاولين فى الاسلام هو الاديرة المسيحية اما مباشرة ، أو من طريق ما ذكرناه من تحنث محمد »(٦) ٠

ويفهم من كلام أوليرى أن تحنث محمد (ص) كان هو نفسه بتأثير من الزهد المسيحى ، ويقول نيكولسون أيضا عن المؤثرات المسيحية : « من الجلى أن ميول الزهد والتأمل التى أشرت اليها كانت على وفاق مع الفكرة المسيحية ، ومنها استمدت أسباب قوتها ٠ فكثير من نصوص الانجيل ، ومن الاقوال المنسوبة للمسيح ، مقتبس فى أقدم تراجم الصوفية ٠ والرهابنة المسيحيون كثيرا ما يظهرون فى مقام المعلمين ، يبولون النصح والتسديد لزهاد مسلمين متنقلين ٠ وقد رأينا أن ثوب التصوف ــ الذى منه جاء الصوفى ــ مسيحى الاصل ، ونذور الصوم عن الكلام ، والذكر ، ورياضات الزهد الاخرى ، لعلها أن ترد الى هذا الاصل نفسه ٠ (وأيضا) فيما يتصل بمذهب الحب الالهى »(٧) ٠

ويقرر جولد زيهر وجود تيارين متميزين فى التصوف الاسلامى : الاول الزهد ، وهذا فى نظره قريب من روح الاسلام ومذهب اهل السنة ، وان كان متأثرا الى حد كبير بالرهبانية المسيحية ، والثانى التصوف بمعناه الدقيق ، وما يتصل به من كلام فى المعرفة والاحوال والمواجيد والاذواق ، وهذا الاخير متأثر بالافلاطونية المحدثة ، وبالبوذية الهندية ٠ وقد اخذ بهذه التفرقة بين الزهد والتصوف كثير من الباحثين بعد جولد زيهر ٠

---

(٥) فى التصوف الاسلامى وتاريخه المقدمة ، ص و ٠

(٦) الفكر العربى ومكانه فى التاريخ ، ترجمة دكتور تمام حسان ، القاهرة ١٩٦١ ، ص ١٩٤ ــ ١٩٥ ٠

(٧) الصوفية فى الاسلام ، ص ١٢ ٠

ونحن وان كنا لا ننكر وجه الشبه بين الزهد والتصوف الاسلاميين وبين ما يقابلهماعند المسيحيين من زهد وتصوف ، الا أن وجه الشبه وحده لا ينهض دليلا على أن الزهد أو التصوف الاسلامى من مصدر مسيحى ٠

ان نيكولسون نفســـه فى كتابه « تاريخ العرب الادبى » يعتقــد أن لا ضرورة للتحرى عن أصل مبادىء الصوفية خارج دائرة الاسلام ، ويعتبر أن المسيحية على حين أنها أثرت فى التصوف ، الا أنها ليست مصدرا له ٠ لان الزهد الذى قام عليه التصوف هو نفسه اسلامى ٠

ولا شك فى أن الشواهد التى سنذكرها فيما بعد من القرآن والسنة ، وحياة النبى وحياة أصحابه . تثبت أن رياضات التصوف ، والحب الالهى وغير ذلك ، مأخوذة من مصــدر اسلامى بحيث يكون التماسها فى المسيحية تكلفا لا معنى له ٠

وجـدير بالذكر أن الصــلات التى أشار اليها أوليرى ونيكولسون بين زهاد المسلمين وزهاد المسيحيين ورهبانهم بعد الاسلام ، يمكن أن ترد هى نفسها الى مصـــدر اسلامى ، فقـــد امتدح القـــرآن الكريم حال الرهبان والقساوسة فى قوله تعالى : « لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا ولتجدن أقربهم موده للذين آمنوا الذين قالوا انا نصارى ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وأنهم لا يستكبرون واذا سمعوا ما أنـــزل الى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق ، يقولون ربنـــا آمنا فاكتبنا مع الشاهدين »(٨) ٠

ومع هذا فنحن لا ننكر تأثر بعض الصوفية المتفلسفين بالمسيحية ، على نحو ما نجد عند الحلاج الذى استخدم فى تصوفه اصطلاحات مسيحية كالكلمة واللاهوت والناسوت وما اليها ، ولكن هذا لم يظهر الا فى وقت متأخر (أواخر القرن الثالث الهجرى) بعــد أن كان زهد الزهاد قد استقر فى القرنين الاول والثانى الهجريين وأصبح دعامة لكل تصوف لاحق ٠

ولذلك فان من الانصاف العلمى القول بأن مذاهب الصوفية فى العلم ، ورياضاتهم العملية ، ترد الى مصدر اسلامى ٠ الا أنه بمرور الوقت وبحكم

---

(٨) سورة المـائدة ، آية ٨٢ ـ ٨٣ ٠

التقاء الامم واحتكاك الحضارات ، تسرب اليها شىء من المؤثرات المسيحية أو غـير المسيحية ، فظن بعض المستشرقين خطأ أن الصوفية أخذوا أول ما أخذوا عن المسيحية ٠

(جـ) وهناك من المستشرقين من رأى أخذ **التصوف من مصدر هندى :**

ويميل هؤلاء الى رد بعض نظريات التصوف الاسلامى وضروب معينة من الرياضات العملية الى ما يشابهها فى تصوف الهنود ٠ ومن هؤلاء نذكر هورتن(Horten) وهارتمان (Hartmann) ٠

فهورتن (ويؤيده فى نزعته هارتمان) يرى أن التصوف الاسلامى انما يستمد أصوله من الفكر الهندى ، وقد بذل هورتن فى هذا الصدد من الجهـد ما لم يبذله مستشرق آخر ٠

وقـد أبان لنا الدكتور عفيفى(٩) عن أن هورتن ارتأى بعـد تحليله لتصوف الحلاج والبسطامى والجنيد أن التصوف الاسلامى فى القرن الثالث الهجرى كان مشبعا بالافكار الهندية ، وأن الاثر الهندى هو أظهر ما يكون فى تصوف الحـلاج ٠

وفى بحث من بحوثه يحاول أن يؤيد النظرية نفسها ، أعنى أن التصوف من مصدر هندى ، عن طـريق بحث المصطلحات الصوفية الفارسية بحثـا فيلولوجيا ، وهو ينتهى الى أن التصـوف الاسلامى هو بعينـه مذهب الفيدانتا الهندية(١٠) ٠

---

(٩) فى التصوف الاسلامى وتاريخه ، المقدمة ، ص جـ ٠

(١٠) فى التصوف الاسلامى وتاريخه ، المقدمة ، ص ح ، والفيدانتـا سارا مدرسة هندية قديمة اشتق اسمها من الفيدا ٠ والفيدا كتاب آرى مقدس مكتوب باللغة السنسكرتية ومعنى الفيدا هو معرفة المجهول عن طريق الدين ، فى حين أن معنى الفيدانتا هو تكميل الفيدا ٠ ويشتمل كتاب الفيدا على أوراد تعبدية وأناشيد دينية ورقى سحرية ٠ ويرجع تاريخ هذه المدرسة الى القرن الخامس بعد الميلاد ، ويعد مذهبها أكثر المذاهب تصويرا للديانة البرهمية ٠ ومالبث أن استحال مذهب هذه المدرسة الى فلسفة نظرية فى وحدة الوجود بحيث تقرر أن براهما فى كل شىء وكل شىء فى براهما ٠
(محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية ، القاهرة ١٩٤٥ ، ص ٣٥) ٠

أما هارتماز فقد ساق حججا كثيرة لاثبات أن مصدر التصوف الاسلامى هندى ، نذكر منها :

١ ـ أن معظم أوائل الصوفية من أصـــل غير عربى ، كابراهيم بن ادهم ، وشقيق البلخلى ، وأبى يزيد البسطامى ، ويحيى بن معاذ الرازى .

٢ ـ أن التصوف ظهر أولا وانتشر فى خراسان .

٣ ـ أن تركستان كانت قبل الاسلام مركز تلاقى الديانات والثقافات الشرقية والغربية ، فلما دخل أهلها فى الاســلام صبغوه بصبغتهم الصوفية القـــديمة .

٤ ـ أن المسلمين أنفسهم يعترفون بوجود ذلك الاثر الهندى(١١) .

٥ ـ أن الزهد الاسلامى الاول هندى فى نزعته وأساليبه ، فالرضــا فكرة هندية الاصل ، واستعمال المخلاة والسبح عادات هندية .

يضاف الى ما تقدم التشابه بين عقائد الهنود فى وحدة الوجود والفناء وعقائد متفلسفة الصوفية فيهما .

ولكن هذا التشابه فى رأى بعض المستشرقين ، مثل الاستاذ براون فى كتابه « تاريخ الفـــرس الادبى » مبالغ فيـــه وسطحى اكثر من أن يكون جوهـــريا .

ويقلل أوليرى أيضا من شــأن المؤثرات الهندية فى التصوف الاسلامى قائلا : « ومما يستحق الملاحظة أن الزاهد ابراهيم بن أدهم المتوفى عام ١٦٢هـ يوصف عادة بأنه أمير بلخى ترك العرش ليصبح درويشا ، وعند الدراســة الفاحصة على أى حال لا يبدو أن المؤثرات البوذية يمكن أن تكون قوية جدا ، لان ثمة نقطة خلاف جوهرية بين الصوفية والبوذية ، ويوجد شبه سطحى بـــين النرفانا (Nirvana) البوذية وبين الفناء الصوفى الذى يقصـــد به استغراق النفس فى الروح الالهى . ان المذهب البوذى ليمثل النفس كأنها فقدت

(١١) لعله يشير هنا الى ما عقده البيرونى فى كتابه « تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة » من مقارنات بين عقائد الهنود وعقــائد صوفية الاســلام .

فرديتها فى الطمأنينة التى فى السكينة المطلقة على حين نجد المذهب الصوفى على الرغم من قوله بفقدان الفردية ، يعتبر الحياة الباقية فى جوهرها تأملا وحديا للجمال الالهى · وثمة شبيه هندى للفناء ، ولكن ليس فى البوذية ، وانما فيما تقول به الفيدانتا من وحدة الوجود »(١٢) ·

ويرد على أصحاب نظرية المصدر الهندى بما سبق أن قاله نيكولسون، وهو أن التشابه بين مذهب (أ) ومذهب (ب) لا يعنى بالضرورة أخذ أحدهما عن الآخر فالوصول الى نتيجتين متشابهتين قد يأتى نتيجة لتطبيق نفس المنهج ، أو الخضوع لظروف نفسية واحدة ·

ومما هو جدير بالذكر أننى لم أعثر على نصوص صريحة تدل على معرفة صوفية المسلمين بعقائد الهنود ورياضاتهم الا عند الصوفى المتفلسف عبد الحق بن سبعين الاندلسى المتوفى سنة ٦٦٩ هـ ، فهو ينقل فى رسالة له فى الذكر تسمى «الرسالة النورية» شيئا من صيغ الاذكار عند البراهمة(١٣)·

وهذا يعنى من ناحية أخرى أن الاثر الهندى لم يظهر عند صوفية الاسلام المتفلسفين كابن سبعين الا فى القرن السابع الهجرى ، وذلك بعد أن كان التصوف الاسلامى قد استقرت دعائمه تماما فى القرون الستة السابقة ·

(د) بقى بعد ذلك أن نناقش بعض المستشرقين الذين ذهبوا الى أن **التصوف الاسلامى يرد الى مصدر يونانى :**

والقائلون بهذا الرأى من المستشرقين كثيرون ، الا أنهم يعنون بالتصوف الآخذ من مصدر يونانى نوعا خاصا منه هو التصوف الالهى الفلسفى(**Theosophical mysticism**)الذى بدأ فى الظهور فى القرن الثالث الهجرى على يد **ذى النون المصرى المتوفى سنة ٢٤٥ هـ** ·

وقد تساءل أوليرى عن مصدر الكلام فى الالهيات الذى نشأ فى التصوف الجديد ، وانتهى الى القول بأن هذا المصدر كان الافلاطونية المحدثة ، كما برهن على ذلك الاستاذ نيكولسون فى قصائده المختارة من ديوان « شمس

---

(١٢) الفكر العربى ومكانه فى التاريخ ، ص ١٩٩ ـ ٢٠٠ ·
(١٣) انظر كتابنا : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ، ص ١٣٣ ·

تبريز » المنشور فى كمبردج سنة ١٨٩٨ م ، وكذلك براون فى الفصل السادس عشر من كتابه « تاريخ فارس الادبى » ٠

ولكن أوليرى يرى أن الاثر الذى تسرب الى الاسلام عند نقل الفلسفة اليونانية قد سبقه أثر غير مباشر عن طريق اللغتين السريانية والفارسية ، لان المؤثرات الافلاطونية المحدثة كانت تعمل عملها بالفعل فى السوريين والفرس فى عصر ما قبل الاسلام ٠ ولابد أن نذكر فى مقدمة الآثار المباشرة المتأخرة ما يسمونه « أوتولوجيا أرسطوطاليس » الذى يوصف بأنه أهم كتاب فى الافلاطونية المحدثة ، وأكثر كتبها التى ظهرت ذيوعا ، وهو ترجمة مختصرة للكتب الثلاثة الاخيرة من تاسوعات أفلوطين : وكان تصوف أفلوطين فلسفيا،كما أوضحت الافلاطونية المحدثة مذهبا لا هوتيا على يد يامبليخوس ووثنيى حماة وأمثالهم ٠ ويذهب أوليرى بعد ذلك الى أنه من المحتمل أن أثرا من الكتب المنسربة لديونيسيوس كان موجودا فى الاسلام فى ذلك الوقت(١٤) ومهما يكن فقد أراد أوليرى أن يثبت أخذ الصوفية منذ القرن الثالث وما بعده من هذا المصدر اليونانى ٠

« يقول نيكولسون أيضا ان التصوف الفلسفى الالهى أثر من آثار النظر اليونانى ، ولامناص من الاعتراف بما فى التصوف من امتزاج الفكر اليونانى والدين الشرقى لا سيما الافلاطونية المحدثة والمانوية والغنوصية(١٥) ٠

ونحن لا ننكر الاثر اليونانى على التصوف الاسلامى ، فقد وصلت الفلسفة اليونانية عامة ، والافلاطونية المحدثة خاصة ، الى صوفية الاسلام عن طريق الترجمة والنقل ، أو الاختلاط مع رهبان النصارى فى الرها وحران٠ وقد خضع المسلمون لسلطان أرسطو ، وان كانوا قد عرفوا فلسفة أرسطو على أنها فلسفة اشراقية ، لان عبد المسيح بن ناعمة الحمصى حينما ترجم الكتاب المعروف بـ « أتولوجيا أرسطو طاليس » قدمه الى المسلمين على أنه لارسطو على حين أنه مقتطفات من تاسوعات أفلوطين ٠

وليس من شك فى أن فلسفة أفلوطين السكندرى التى تعتبر أن المعرفة مدركة بالمشاهدة فى حال الغيبة عن النفس وعن العالم المحسوس ، كان لها

---

(١٤) الفكر العربى ومكانه فى التاريخ ، ص ١٩٦ وما بعدها ٠
(١٥)أنظر : صوفية الاسلام ، ص ١٥ وما بعدها ٠

أثرها فى التصوف الاسلامى فيما نجده من كلام متفلسفى الصوفية عن المعرفة . وكذلك ، كان لنظرية أفلوطين السكندرى فى الفيض » وترتب الموجودات عن الواحد أو الاول ، أثرها على الصوفية المتفلسفين من أصحاب الوحدة كالسهرودى المقتول ، ومحيى الدين بن عربى ، وابن الفارض ، وعبد الحق بن سبعين ، وعبد الكريم الجيلى ، ومن نحا نحوهم .

ونلاحظ بعد ذلك أن أولئك المتفلسفة من الصوفية نتيجة اطلاعهم على الفلسفة اليونانية قد اصطنعوا كثيرا من مصطلحات هذه الفلسفة مثل : الكلمة ـ الواحد ـ العقل الاول ـ العقل الكلى ـ العلة والمعلول ـ الكلى ... الخ(١٦) .

على أننا وان كنا نعترف بما للفلسفة اليونانية عامة ، والافلاطونية المحدثة خاصة ، من أثر على التصوف الاسلامى الا أننا لا نرد التصوف الاسلامى كله الى مصدر يونانى فالصوفية الاوائل لم يكونوا مقبلين على فلسفة اليونان اقبال علماء الكلام أو الفلاسفة المسلمين ، ولم يقبل بعض الصوفية على هذه الفلسفة الا فى وقت متأخر حينما عمدوا الى مزج أذواقهم القلبية بأنظارهم العقلية ، وذلك منذ القرن السادس الهجرى وما بعده .

٣ ـ تعقيب :

ونحن بعد استعراض الآراء المختلفة التى قيلت فى نشأة التصوف الاسلامى نحب أن ننبه الاذهان الى فرض يبدو معقولا ، وهو أن صوفية الاسلام فيما نرى لم يكونوا مجرد نقلة عن الفرس أو المسيحيين أو اليونان، أو غيرهم ، لان التصوف متعلق أساسا بالشعور والوجدان ، والنفس الانسانية واحدة على الرغم من اختلاف الشعوب والاجناس ، وما تصل اليه نفس بشرية بطريقة المجاهدات والرياضات الروحية قد تصل اليه أخرى دون اتصال واحدة منهما بالاخرى ، وهذا يعنى وحدة التجربة الصوفية ، وان اختلف تفسيرها من صوفى الى آخر بحسب الحضارة التى ينتمى اليها كما ذكرنا من قبل(١٧) .

---

(١٦) أنظر كتابنا : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت ١٩٧٣ م ، ص ١٢٣ .
(١٧) أنظر ص ٣ من هذا الكتاب .

وعلى ذلك فالتشابه بين التصوف الاسلامى وغيره من أنواع التصوف الاجنبية لا يعنى دائما وأبدا أخذه عنها ، وانما الارجح بحسب ما وضحنا أن يكون التصوف الاسلامى صادرا عن بواطن المسلمين ، اذ معرفتهم كما يتولون هم أنفسهم ذوق وعيان ، ولا تتأتى عن طريق النقل والبرهان .

ولعل بعض المستشرقين قد دارت بأذهانهم مثل هذه الفكرة ، فقد عدل المستشرق الانجليزى نيكولسون عن موقفه فى مسألة نشأة التصوف ، ومال الى رده الى مصدره الاسلامى .

وقد بين الدكتور عفيفى فى مقدمته(١٨)التى كتبها لطائفة من الدراسات التى قام بها نيكولسون وترجمها هو بعنوان : « فى التصوف الاسلامى وتاريخه » أن ثمة تحولا ظاهرا فى موقف نيكولسون من مسألة نشأة التصوف نراه فى المقال الذى نشره سنة ١٩٢١ فى « دائرة معارف الدين والاخلاق » تحت عنوان « التصوف » فانه يعترف فيه صراحة بمنزلة العامل الاسلامى من بين العوامل التى ساعدت على نشأة التصوف . ولذلك أنكر النظرية الشائعة التى استند اليها فون كريمر وأمثاله فى ادعائهم أن التصوف مشتق من أصل هندى فارسى ، وهو قولهم ان أهم خصائص التصوف الاسلامى القول بوحدة الوجود ، وان كل متصوف اسلامى يدين بهذه العقيدة ، وقد نفى نيكولسون القول بوحدة الوجود حتى عن الحلاج الذى أثر عنه قوله : « أنا الحق » ، وعن عمر بن الفارض الذى روى عنه قوله : « أنا هى » ، بل عن أبى يزيد البسطامى الذى عرف عنه قوله : « سبحانى ما أعظم شأنى ». وذهب الى أن مذهب وحدة الوجود لم يظهر فى التصوف الاسلامى على حقيقته الا منذ زمن ابن عربى المتوفى سنة ٦٣٨ هـ .

ويقول نيكولسون ما نصه : « كل الافكار التى وصفت بأنها دخيلة على المسلمين ووليدة ثقافة أجنبية غير اسلامية انما هى وليدة الزهد والتصوف اللذين نشآ فى الاسلام وكانا اسلاميين فى الصميم .

بل ان نيكولسون أنصف التصوف الاسلامى بعبارات قوية بليغة فى كتابه « تراث الاسلام » حيث قال مبينا تأثر الغرب المسيحى به :

---

(١٨) فى التصوف الاسلامى وتاريخه ، المقدمة ص س ــ ع .

« أما فيما يتصل بالمسائل الصوفية من ناحيتيها السيكولوجية والنظرية ، فالغرب لا يزال يتعلم الكثير عنها من المسلمين • ولكن الى أى مدى تعلم الغرب بالفعل من مفكرى الاسلام ومتصوفيهم فى القرون الوسطى عندما كانت أشعة الفلسفة والعلوم المنبثقة من المراكز الثقافية فى أسبانيا تضىء حمبع أوروبا المسيحية ، فهذه مسألة لا تزال رهن البحث والدرس التفصيلى • ولكن دين الغرب للمسلمين كان ولا شك عظيما ، بل قد يكون غريبا حقا أن رجالا مثل القديس توماس الاكوينى وايكهارت ودانتى لم يصل اليهم أثر من هذا المصدر ، فان التصوف كان الميدان الذى اتصلت فيه مسيحية القرون الوسطى بالاسلام اتصالا وثيقا » •

ومن المستشرقين الذين نظروا الى مسألة مصدر التصوف نظرة علمية منصفة ، الاستاذ ماسينيون (Massignon) وهو مستشرق فرنسى كرس جهوده العلمية لدراسة التصوف الاسلامى ، وقد اتخذ لاثبات نظريته فى التصوف منهجا علميا دقيقا هو بحث مصطلحات الصوفية وارجاعها الى مصادرها الأولى ، مظهرا بذلك العوامل التى ساعدت على نشأة التصوف فى الاسلام ، وكان لها تأثير فى تكوينه وتطوره• وقد كتب فى ذلك كتابه «بحث فى أصول المصطلح الفنى للتصوف الاسلامى » «Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane» .

وانتهى من بحثه هذا الى أن مصادر المصطلحات الصوفية أربعة :

الاول : القرآن وهو أهمها •

الثانى : العلوم العربية الاسلامية كالحديث والفقه والنحو وغيرها •

الثالث : مصطلحات المتكلمين الاوائل •

الرابع : اللغة العلمية التى تكونت فى الشرق فى القرون الستة المسيحية الاولى من لغات أخرى كاليونانية والفارسية وغيرها وأصبحت لغة العلم والفلسفة •

وعلى هذا النحو مال طائفة من المستشرقين فى آخر الامر الى اسناد التصوف الاسلامى على نحو لم يكن عند المتقدمين منه شىء •

وأصبح بعض المستشرقين المعاصرين لنا يميلون الى الاخذ بالرأى القائل ان التصوف من مصدر اسلامى خالص ، وان الاثر الاجنبى فى مجاله

محدود للغاية ، وأن تطوره يتبع خطا اسلاميا واضحا ، ومن أمثلة هؤلاء المستشرق الانجليزى المعاصر سبنسر ترمنجهام (Spencer Trimingham) فى كتابه « الطرق الصوفية فى الاسلام » حيث يقول :

« ان التصوف الاسلامى تطور طبيعى داخل حدود الاسلام ، ولا يمت ـ الا بصلة طفيفة ـ للمصادر غير الاسلامية ، مع أنه تلقى اشعاعات من الحياة الصوفية الزهدية للمسيحية الشرقية وفكرها . وبالتالى فان نظاما صوفيا واسعا ومتطورا قد تكون (فى الاسلام) ، ومهما كان الدين الذى يدين به للافلاطونية المحدثة ، أو الغنوصية ، أو التصوف المسيحى ، فانه ينبغى علينا أن ننظر اليه بحق ، كما نظر اليه الصوفية أنفسهم ، على أنه « النظرية الباطنة(١٩) للاسلام ، والسر الذى تضمنه القرآن »(٢٠) .

على أن التصوف الذى يذكر ترمنجهام عنه أنه وصلته اشعاعات من التصوف المسيحى ، أو من الافلاطونية الحدثة أو الغنوصية ، هو نوع واحد من التصوف ، وهو الذى اصطلح على تسميته بالتصوف الفلسفى ، أما التصوف السنى الذى يمثله غالبية صوفية الاسلام ، فهو اسلامى النشأة والتطور . وهذا يقودنا الى الكلام عن المصدر الاسلامى للتصوف ، وسيتبين منه أن نظريات بعض منتقدمى المستشرقين فى مصدره لم تكن صحيحة أو منصفة ، وأن الاثر الاجنبى فى ميدانه لم يظهر الا فى وقت متأخر من تاريخ الاسلام ، وأنه محدود للغاية ، وعند طائفة قليلة من رجاله .

٣ ـ المصدر الاسلامى للتصوف :

كان التصوف ، كما رأينا فيما سبق ، عند أول تكونه العلمى ، أخلاقا دينية ، فمن الطبيعى أن يكون مصدره الاول اسلاميا ، فقد استمد من القرآن

---

(١٩) ليس المقصود هنا مذاهب الباطنية من الشيعة ، وهى مذاهب تعتمد على تاويل النصوص الدينية تأويلات فلسفية ، وانما المقصود هو أن التصوف علم للباطن ، بمعنى علم اصلاح باطن العبد ، بتخليته عن الاخلاق المذمومة وتحليته بأضدادها من الاخلاق الحميدة ، وبذلك يكون التصوف خلقا وسلوكا متعلقا أساسا بباطن العبد . ومن هنا عرف التصوف بعلم الباطن لتعلقه بالجارحة الباطنة فى الانسان وهى القلب ، فى مقابل الفقه أو علم الظاهر الذى تجرى أحكامه على الجوارح الظاهرة ، والصوفى لا بد له من اصلاح الظاهر والباطن معا ، أو بعبارة اخرى لا بد له من الجمع بين الشريعة والحقيقة .

(٢٠) The sufi orders in Islam Oxford, 1971, P. 2.

والسنة ومن أحوال الصحابة وأقوالهم . على أن أحوال الصحابة وأقوالهم لم تكن لتخرج عن نطاق الكتاب والسنة ، وبذا يكون المصدران الاساسيان للتصوف فى الحقيقة هما القرآن والسنة .

ومن القرآن والسنة استمد الصوفية أول ما استمدوا آراءهم فى الاخلاق والسلوك ، ورياضاتهم العملية التى اصطنعوها من أجل تحقيق هدفهم من الحياة الصوفية .

وقد بين لنا الطوسى فى « اللمع »(٢١) أن للصوفية تخصيصا بمكارم الاخلاق ، والبحث عن معالى الاحوال وفضائل الاعمال اقتداء بالنبى وصحابته ومن تبعهم ، وهذا كله ـ على حد تعبيره ـ « موجود علمه فى كتاب الله عز وجل »(٢٢) .

ونظرة تحليلية الى التصوف تبين لنا أن الصوفية على اختلافهم يتصورون طريقا(٢٣) للسلوك الى الله ، يبدأ بمجاهدة النفس اخلاقيا ، ويتدرج السالك له فى مراحل متعددة تعرف عندهم بالمقامات والاحوال ، وينتهى من مقاماته وأحواله الى المعرفة بالله ، وهى نهاية الطريق . ويعنى الصوفية بالمقام مقام العبد بين يدى الله فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات والرياضات . ومن أمثلة المقامات عندهم التوبة والزهد والورع والفقر والصبر والرضا والتوكل وما الى ذلك .

---

(٢١) اللمع ، ص ٣١ .

(٢٢) اللمع ، ص ٣٢ .

(٢٣) الطريق لغة : السبيل الذى يطرق بالارجل ، وعنه استعير كل مسلك يسلكه الانسان فى فعل محمود كان أو مذموما (الاصفهانى : مفردات غريب القرآن مادة «طرق») ، ويقال : الطريق والطريقة على سبيل الترادف (الفيروزابادى : القاموس المحيط ، مادة : «طرق») ، ويقال الطريقة بمعنى السيرة والحالة ، وطريقة الرجل : مذهبه (الشرتونى : أقرب الموارد ، مادة : «الطريقة») . وقد ورد اللفظان طريق وطريقة فى القرآن الكريم ، قال تعالى : « مصدقا لما بين يديه يهدى الى الحق والى طريق مستقيم » (الاحقاف : ٣٠) ، وقال تعالى : « اذ يقول أمثلهم طريقة ان لبثتم الا يوما » (طه : ١٠٤) ، وقال تعالى : « وألو استقاموا على الطريقة لأسقيناهم ماء غدقا » (الجن : ١٦) .

وقد شاع استخدام كلمتى طريق وطريقة عند الصوفية للاشارة الى مراحل السلوك الى الله ، وهما كما رأينا مردودتان الى القرآن .

أما الاحوال فهى ما يحــل بالقلوب ، أو تحل به القلوب ، من صفاء الاذكار ، وليس الحال ، كما يقول الطوسى ، من طريق المجاهدات والعبادات التى ذكرنا ٠

ومن أمثلة الاحوال عنـدهم المراقبة والقرب والمحبة والخوف والرجاء والشوق والانس والطمأنينة والمشاهدة واليقين ، وغير ذلك ٠

وقد فرق الصوفية بين المقام والحال تفرقة دقيقة ٠ فالمقام عنـدهم يتصف بالثبوت ، أما الحال فزائل ، والمقام يحصل للسالك بكسبه وارادته على حين أن الحال وارد عليه دون تعمد منه ، والى هـذا يشير القشيرى فى رسالته بقوله : « والحال معنى يرد على القلب من غـير تعمد منهم (أى من الصوفية) ، لا اجتلاب ولا اكتساب لهم من طرب أو حزن أو بسط أو قبض أو شوق أو انزعاج أو هيبة أو احتياج ٠ فالاحوال مواهب والمقامات مكاسب، والاحوال تأتى من عين الجود ، والمقامات تحصل ببـذل المجهود ، وصاحب المقام ممكن فى مقامه ، وصاحب الحال مترق عن حاله »(٢٤) ٠

(أ) مصـدر التصوف من القـرآن :

وجميع مقـامات الصوفية وأحوالهم ، التى هى موضوع التصـوف أساسا مستندة الى شواهد من القرآن الكريم ٠

وسنشير فيمـا يلى الى آيات من القرآن الكريم التى تستند اليهـا بعض تلك المقامات والاحوال ، وذلك على سبيل المثال لا الحصر ٠

تستند مجاهدة النفس ، التى هى بداية الطريق الى الله الى آيات مثل قوله تعالى :

« والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وان الله لمـع المحسنين »(٢٥) ٠

ومثل قوله تعالى :
« وأما من خاف مقام ربه ، ونهى النفس عن الهوى ، فان الجنـة هى المـأوى »(٢٦) ٠

---

(٢٤) الرسالة القشيرية ، ص ٣٢ ٠
(٢٥) العنكبوت : ٦٩ ٠
(٢٦) النازعات : ٤٠ ـ ٤١ ٠

ومثل قوله تعالى :

« ان النفس لامارة بالسوء »(٢٧) ٠

ومقام مثـــل مقام التقوى يمكن أن يكون مستندا عنــدهم الى قوله تعـــالى :

« ان أكرمكم عند الله أتقاكم »(٢٨) ٠

ومقام الزهد يستند عندهم الى آية مثل :

« قل متاع الدنيا قليل ، والآخرة خير لمن اتقى »(٢٩) ٠

والى آية مثل :

« ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة »(٣٠) ٠

ومقام التوكل يستند عندهم الى مثل قوله تعالى :

« ومن يتوكل على الله فهو حسبه » (٣١) ٠

وقوله تعالى : « وعلى الله فليتوكل المؤمنون »(٣٢) ٠

ومقام الشكر مستمد من آية مثل : « لئن شكرتم لأزيدنكم »(٣٣) ٠

ومقام الصبر مستند الى آية مثل: « واصبر وماصبرك الا بالله »(٣٤)، ومثل : « وبشر الصابرين »(٣٥) ٠

أما مقام الرضـــا فمذكور فى قوله تعالى : « رضى الله عنهم ورضوا عنـــه »(٣٦) ٠

---

(٢٧) يوسف : ٥٣ ٠
(٢٨) الحجرات : ١٣ ٠
(٢٩) النســاء : ٧٧ ٠
(٣٠) الحشر : ٩ ٠
(٣١) الطـلاق : ٣ ٠
(٣٢) التـوبة : ٥١ ٠
(٣٣) ابراهيم : ٧ ٠
(٣٤) النحـل : ١٢٧ ٠
(٣٥) البقـرة : ١٥٥ ٠
(٣٦) المـائدة : ١١٩ ٠

ومقـام الحيـــاء يمكن أن يــرد الى قوله تعالى : « ألم يعلم بأن الله يــــرى »(٣٧) ٠

وهناك مقامات أخرى منها مثـــلا الفقر (بمعنى الافتقار الى الله) ، وهذا يستند عند الصوفية الى آية مثل « للفقراء الذين أحصروا فى سبيل الله لا يستطيعون ضربا فى الارض »(٣٨) والى آية مثـل : « والله الغنى وأنتم الفقـراء »(٣٩) ٠

وهناك أيضا مقام المحبة المتبادلة بين العبد والرب ، وهو مشار اليــه صراحة فى قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه »(٤٠) ٠

وكلام الصوفية فى المعرفة الحاصلة عن التقوى والتخلق والالهام يــرد عندهم الى آيات مثل :

« واتقوا الله ويعلمكم الله »(٤١) ٠

وقوله تعالى : « فوجد عبدا من عبادنا ، آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما »(٤٢) ٠

أما الاحوال ، فمستندة أيضا الى القرآن :

فهناك مثلا حال الخوف الذى يستند الى قوله تعالى : « يدعون ربهم خوفا وطمعا »(٤٣) ٠

وحال الرجاء الذى يستند الى آية مثل : « من كان يرجو لقاء الله فان أجل الله لآت »(٤٤) ٠

---

(٣٧) العلق : ١٤ ٠
(٣٨) البقـرة : ٢٧٣ ٠
(٣٩) محمـد : ٣٨ ٠
(٤٠) المـائدة : ٥٤ ٠
(٤١) البقـرة : ٢٨٢ ٠
(٤٢) الكهف : ٦٥ ٠
(٤٣) السجـدة : ١٦ ٠
(٤٤) العنكبوت : ٥ ٠

وحال الحـــزن الذى يستند الى قوله تعالى : « وقالوا الحمد لله الذى أذهب عنا الحزن »(٤٥) ٠

بل ان بعض رياضات الصوفية العملية : وأهمها الذكر ، يمكن أن يجد له مصدرا من القرآن الكريم ، فالذكر يستند الى قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا »(٤٦) ٠

ومعنى الولاية (موالاة الله بالطاعات) يستند الى قوله تعالى : « الا أن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون »(٤٧) ٠

والدعاء عند الصوفية ـ وهو رياضة عملية لها آدابها عندهم ـ يستند الى شواهد قرآنية كثيرة ، مثل قوله تعالى : « وقال ربكم ادعونى أستجب لـكم »(٤٨) وقوله تعالى : « أمن يجيب المضطر اذا دعاه »(٤٩) ٠

ويطول الحديث لو أردنا رد كل معنى من المعانى النفسية أو الأخلاقية ، التى يعبر عنها الصوفية بالاحوال والمقامات ، الى أصله من القرآن الكريم ، ومن أراد زيادة فى هذا الباب فعليـه بالرجوع الى كتب الصوفية أنفسهم ، كالرسالة القشيرية أو اللمع للطوسى أو الاحياء للغزالى ٠

ممـا سبق يتبين أن البذور الاولى للتصوف الاسلامى ، من حيث هو علم للمقامات والاحوال ، أو بعبارة أخرى من حيث هو علم للاخلاق الانسانية والسلوك الانسانى موجودة فى القرآن الكريم ، ومن هنا يكون التصوف من حيث نشأته الاولى آخذا من القرآن ٠

وكما كان القرآن الكريم منبعا استقى منه الصوفية تصوفهم ، كذلك كانت حياة النبى التعبدية وأخلاقه وأقواله مصـدرا من مصادر التصوف ، وفيما يلى سنحاول بيان ذلك :

---

(٤٥) فاطـر : ٣٤ ٠
(٤٦) الأحـزاب : ٤١ ٠
(٤٧) يونس : ٦٢ ٠
(٤٨) غافـر : ٦٠ ٠
(٤٩) النمـل : ٦٢ ٠

(ب) حيـاة النبى (ص) وأخـلاقه وأقواله :

يمكننا التمييز فى حياة النبى (ص) بين فترتين · حياته قبل أن يبعث رسولا ، وحياته بعد البعثة ·

وفى كل فترة من هاتين الفترتين وجد الصوفية لانفسهم مصدرا غنيـا فيما استمدوه من صنوف العلم وضروب العمل ·

ونحن اذا تأملنا حيـاة النبى (ص) قبل نزول الوحى لوجدنا أنهـا تنطوى على معانى الزهـد والتقشف والانقطاع والتامل فى الكون استكناها لحقيقتـه ·

وكان النبى يتحنث(٥٠) فى غار حراء كلما أقبل شهر رمضان ، مبتعدا عن صخب الحيـاة ، زاهدا فى نعيمها وترفهـا ، متقللا فى مأكله ومشربه ، ومتأملا فى الوجود فأتاح له هذا كله صفاء القلب ، وكان تحنثه فى غار حـراء تمهيدا لنبوته ، حتى نزل عليه جبريل بالوحى ، فقال له : اقـرأ ، فقال له الرسول ، ما أنا بقارىء ، حتى أمره جبريل بأن « اقرأ باسم ربك الذى خلق » خلق الانسان من علق ، اقرأ وربك الاكرم ، الذى علم بالقلم ، علم الانسان ما لم يعلم »(٥١)(٥٢) ·

لقد كانت حياة النبى فى غار حراء بمـا فيها من تحنث وتقلل فى المأكل والمشرب وتأمل فى الكون ، صورة أولى للحياة التى سيحياها فيمـا بعـد الزهاد والصوفية ، والتى أخضعوا أنفسهم فيهـا لضروب من الرياضات والمجاهدات والاحوال ، كالغيبة والفنـاء فى مناجاة الله ، والتى هى ثمـرة الخلوة ، وقد أشار الامام الغزالى الى استناد الصوفية فى هذا المسلك الى عزلة النبى (ص) قائـلا : « الفـائدة الاولى (للعـزلة) التفرغ للعبـادة والفكر

---

(٥٠) ورد فى القـاموس المحيط · « تحنث : تعبـد الليـالى ذوات العدد أو اعتزل الأصنام » القاموس المحيط مادة · « حنث » وفى سيرة ابن هشام · « تقول العـرب التحنث والتحنف ، يريدون الحنيفية ، فيبدلون الفاء من الثـاء ، كما قالوا : جـدف وجـدث ، يريدون القبر (سـيرة ابن هشام ، ج ١ ، ص ١٥٠) ·

(٥١) العلق : ١ ــ ٥ ·

(٥٢) احياء علوم الدين ، ج ٢ ، ص ٢٠١ ــ ٢٠٢ ·

والاستئناس بمناجاة الله تعالى عن مناجاة الخلق ، والاشتغال باستكشاف أسرار الله تعالى فى أمر الدنيا والآخرة وملكوت السماوات والارض ، فان ذلك يستدعى فراغا ، ولا فراغ مع المخالطة ، فالعزلة وسيلة اليه ٠٠ فالعزلة أولى بهم (أى الصوفية) ولذلك كان صلى الله عليه وسلم ، فى ابتداء أمره ، يتبتل فى جبل حراء ، وينعزل اليه حتى قوى فيه نور النبوة ، فكان الخلق لا يحجبونه عن الله ، فكان ببدنه مع الخلق ، وبقلبه مقبلا على الله تعالى »(٥٣) ٠

ويقول السهروردى البغدادى فى كتابه « عوارف المعارف » : « قال يحيى ابن معاذ رحمه الله : الوحدة منية الصديقين ، ومن الناس من ينبعث من باطنه داعية الخلوة وتنجذب النفس الى ذلك ، وهذا أتم وأكمل وأدل على كمال الاستعداد ٠ وقد روى من حال رسول الله صلي الله عليه وسلم ما يدل على ذلك ٠

« ٠٠٠ عن عائشة رضى الله عنها قالت : أول ما بدئ به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحى الرؤيا الصادقة فى النوم ، فكان لا يرى رؤيا الا جاءت مثل فلق الصبح ثم حبب اليه الخلاء ، فكان يأتى حراء ، فيتحنث فيه الليالى ذوات العدد ، ويتزود لذلك ، ثم يرجع الى خديجة فيتزود لمثلها حتى جاءه الحق وهو فى غار حراء ٠٠ الخ الحديث »(٥٤) ٠

أما عن حياة النبى (ص) بعد نزول الوحى عليه فكانت ايضا متصفة بالزهد والتقلل فى المأكل والمشرب ، حافلة بالمعانى الروحية التى وجد فيها الصوفية منبعا فياضا لهم ، فقد كان النبى (ص) آخذا نفسه بالتقشف ، كثير العكوف، على العبادة والتهجد ، حتى لقد نهاه القرآن عن ذلك فى قوله تعالى : « طه ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى »(٥٥) ٠ وكان زهد النبى زهدا اختياريا فيقول الدكتور محمد حسين هيكل فى كتابه « حياة محمد » : « لم يكن هذا الزهد ولا هذه الرغبة عن الدنيا تقشفا للتقشف ، ولا كانا من فرائض الدين ، فقد جاء فى القرآن : « كلوا من طيبات ما رزقناكم » وفى الاثر:

---

(٥٣) احياء علوم الدين ، جـ ٢ ، ص ٢٠١ ـ ٢٠٢ ٠

(٥٤) السهروردى البغدادى : عوارف المعارف ، بهامش الاحياء ، جـ ٢ ، ص ٢٦٦ ٠

(٥٥) طه : ١ ـ ٢ ٠

« اعمل لدنياك كأنك تعيش أبـــدا ، واعمل لآخرتك كأنك تموت غـدا » ٠ ولكن محمدا أراد أن يضرب للناس المثـــل الاعلى فى القوة على الحياة قـوة لا يتطرق اليها ضعف ، ولا يستعبد صاحبها متاع أو مال أو سلطان أو أى ممـا يجعل لغير الله عليه سيادة »(٥٦) ٠

وبروى عن كثرة تعبد الرسول (ص) أن عائشة قالت له ـ لمـا رأته يقوم الليل حتى تنفطر قدماه ـ لم تصنع هذا يارسول الله وقـد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر ؟ فقال : أفلا أحب أن أكون عبـــدا شكورا ؟ وكان يأخذ نفسه بالاعتكاف ، روت عائشة أيضا : « أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يعتكف العشر الاواخر من رمضـــان حتى توفاه الله ، ثم اعتكف أزواجه من بعده » ٠ وروى أبو هريرة أنه « لمـا كان العام الذى قبض فيه اعتكف عشرين يوما » ٠

وأما عن أخلاقه (ص) ، فقد بلغ فيها الكمال ، وقد قال الله تعالى عنه: « وانك لعلى خلق عظيم »(٥٧) ، وسئلت عائشة عن خلقه فقالت : « كان خلقه القرآن يرضى برضاه ، ويسخط بسخطه » ٠

وكانت نفسه منجذبة الى عالم الربوبية ، وكانت بطبيعتها شـــديدة النفور عن اللذات الباطلة والسعادات الزائفة التى يمعن الناس فى الاخذ بهـا والخضوع لها ، ولم يعرف عنـــه ـ حتى قبل بعثته ـ شىء مضاد للخلق الـكريم ٠

ولم يكن الرسول فى خلقه متكلفا ، وانما كان خلقه سجية وطبعا ، والى هذا الاشارة بقوله تعـــالى : « قل ما أسألكم عليه من أجـــر ، وما أنا من المتكلفين »(٥٨) أى قل يا محمد : لست متكلفا فيما يبدو لكم من أخـلاقى ، لان المتكلف لخلق من الأخلاق لا يدوم له هـــذا التكلف طويلا ، بل يعود الى طبعـه الاصلى ، فالذى يتكلف الشجاعة وهو جبـــان سرعان ما يظهر على حقيقته ، وهكذا الشأن فى جميع الاخلاق الاخرى ٠

---

(٥٦) حياة محمد ، ص ١٩٦ ـ ١٩٧ ٠
(٥٧) القـلم : ٤ ٠
(٥٨) ص : ٨٦ ٠

وقال النبى (ص) : « ادبنى ربى فاحسن تاديبى » . وفى الحديث أن الله قد أمره أن يصل من قطعه ، ويعطى من حرمه ، ويعفو عمن ظلمه .

وكان آية فى الحلم ، فقد روى أنه يوم أحد لما شج وجهه ، شق ذلك على صحابته ، فقالوا : لو دعوت عليهم ، فقال : انى لم أبعث لعانا ، ولكن داعيا ورحمة ، اللهم أهد قومى فانهم لا يعلمون » .

ولما انتصر على أعدائه من قريش فى فتح مكة ، لم يشك أعداؤه فى أنه سيستأصل شأفتهم ، فما زاد على أن عفا وصفح ، وقال لهم : « ما تقولون انى فاعل بكم ؟ قالوا : أخ كريم وابن أخ كريم ، قال : اذهبوا فأنتم الطلقاء» .

وكان من خلقه الرحمة والشفقة لجميع الخلق ، ألم يقل الله تعالى : «لقد جاءكم رسول من أنفسكم ، عزيز عليه ما عنتم : حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم »(٥٩) .

وقالت السيدة خديجة بعيد نزول الوحى عليه : « أبشر ، فوالله لا يخزيك الله أبدا ، انك لتصل الرحم ، وتحمل الكل(٦٠) ،وتكسب المعدوم، وتقرى الضيف . وتعين على نوائب الحق(٦١) .

وعرف النبى بحسن العشرة للناس ، وقد وصفه على بن ابى طالب من هذه الناحية ، فقال : «كان أوسع الناس صدرا ، وأصدق الناس لهجة،وألينهم عريكة(٦٢) وأكرمهم عشرة . كان يمازح أصحابه ويخالطهم ويحادثهم ، ويلاطف الأطفال الصغار ، ويجيب دعوة من دعاه ، ويعود المرضى ، ويقبل العذر » .

---

(٥٩) التوبة : ١٢٨ .

(٦٠) الكل : بالفتح ، مصدر ، اليتيم والضعيف (أقرب الموارد للشرتونى ، مادة : « الكل ») .

(٦١) النوائب : الحوادث خيرا كانت أو شرا ، وقيل : الحوائج ، (الشرتونى . أقرب الموارد ، مادة : «النائبة») .

(٦٢) لين العريكة : سلس الخلق (الشرتونى : أقرب الموارد ، مادة : « العريكة ») .

ولا أدل على تواضعه من أن رجلا دخل عليه فأصابته من هيبته رعدة ، فقال له : « هون عليك فانى لست بملك ، انما أنا ابن امرأة من قريش تأكل القـديد »(٦٣) ٠

وكان النبى معروفا بالحياء ، وهو فضيلة خلقية أساسية فى الاسلام ، فروى أبو سعيد الخدرى ، قال : « كان النبى أشد حياء من العذراء فى خدرها ، وكان اذا كره شيئا عرفناه فى وجهه » . وقال تعالى مبينا فضيلة الحياء فيه : « ان ذلكم كان يؤذى النبى فيستحى منكم(٦٤) ، ولهـذا كان « الحياء من الايمان » ، على حد قوله (ص) ، وهو القائل أيضا : « لكل دين خلق وخلق الاسلام الحيـاء » ٠

وأما عطاؤه وجوده (ص) فقـد كان فيهما المثل الأعلى ، فعن جابر قال : « ما سئل رسول الله (ص) شيئا قط فقال : لا ، فكان يعطى من سأله اذا وجد ، والا وعده بالعطاء اذا أتاه مال » ولهذا قال حسان بن ثابت فى مدحه :

ما قال لا قـط الا فى تشـهده   لولا التشهد(٦٥) لم تسمع له لا لا

ولا يمكننا فى الواقع أن نتقصى هنا جميع أخلاقه ، ومن أراد زيادة فى هذا الشأن فعليه بكتب الحديث والسيرة ، أو بالكتب المتخصصة فى ذكر أخلاقه وأحواله ككتاب « الشفاء » للقاضى عياض ٠

وقد أجمل أحد صحابته ذكر أخلاقه وسلوكه مع الناس فى قوله : « كان رسول الله (ص) دائم البشر ، سـهل الخلق ، لـين الجانب ، ليس بفظ ولا غليظ ، ولا سخاب(٦٦) ، ولا فحاش ، ولا عياب ولا مداح ، يتغافل عمـا لا يشتهى ، ولا يؤيس منـه ٠ قـد ترك نفسه من ثلاث : الرياء والاكثـار ومالا يعنيه ٠ وترك الناس من ثلاث : كان لا يذم أحدا ولا يعيره ، ولا يطلب عورته ، ولا يتكلم الا فيما يرجو ثوابه ، اذا تكلم أطرق جلساؤه كأنما على رؤوسهم الطير ، واذا سكت تكلموا ، لا يتنازعون عنده » ٠

---

(٦٣) القـديد : اللحم المجفف (الشرتونى : أقرب المـوارد ، مادة : « القديد ») وكان طعاما لفقراء العرب ٠

(٦٤) الأحـزاب : ٥٣ ٠

(٦٥) المقصود هنا قول : لا اله الا الله ٠

(٦٦) سخـاب وصخـاب بمعنى واحـد ، والمقصـود بذلك من يحدث الصخب ٠ (انظر أقرب الموارد ، مادة : « السخب ») ٠

وبهذه الاخلاق التى ذكرنا اكتسب النبى حب أصحابه له ، واخلاصهم فى الدعوة . وفى هـــذا يقول المستشرق الانجليزى المعاصر مونتجومرى وات (Montgomery Watt).

« لقد كسب (محمد) احترام الرجال وثقتهم على أساس دينى . من حيويته وأخلاقه ، كالشجاعة والعزم والنزاهة ٠٠٠ الخ وبالاضافة الى ذلك كان له من سحر السلوك ما أكسبه حبهم ، وضمن تفانيهم فيه »(٦٧) .

وليس من شك فى أن النبى كان المثل الاعلى للمسلمين جميعا بما فيهم الصوفية . لقوله تعالى : « لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيرا »(٦٨) .

هـــذا ، وتؤثر عن النبى ، بالاضافة الى ما تقدم ، أقوال كثيرة حافلة بالمعانى التى استنبطها الصوفية فيما بعد وطوروها فى شكل نظريات ذوقية قائمة على أساس المعاناة والخبرة المباشرة .

فمن ذلك ما روى عنـــه من قوله : « انه ليغـان(٦٩) على قلبى حتى استغفر الله تعالى فى اليوم سبعين مرة »(٧٠) .

---

(٦٧) أنظر : Mohammad Prophet and Statesman, Oxford Paperbacks, 1961, p. 221.

(٦٨) الأحزاب : ٢١ .

(٦٩) غين على قلبه غطى عليه أو غشى عليه . أقرب الموارد للشرتونى مادة : « غين » .

(٧٠) ليس المقصود باستغفاره استغفاراً عن الذنوب ، فالنبى بحسب العقيدة الاسلامية معصوم من الذنوب ، سواء ما كان منها كبائر أو صغائر ، وقـد أعطانا القشيرى فى الرسالة تفسيراً لذلك حيث يقول : « كان (ص) أبداً فى الترقى من أحواله ، فاذا ارتقى من حالة أعلى مما كان فيها ، فربما حصـل له ملاحظة الى ما ارتقى عنها ، فكان يعدها غينا بالاضافة الى ما حصل فيها ، فأبدا كانت أحواله فى التزايد ، ومقدورات الحق سبحانه من الألطاف لا نهاية لها » (الرسالة القشيرية ، ص ٣٢) ، وحاصل كلام القشيرى أن احوال الرسول كلها كمال ، وبعضها أكمل من البعض الآخر ، فاذا كان فى الحال الأكمل ونظر منه الى الحال الأقل كمالا ، عد الأخير غينا بالنسبة للأعلى .

ودعا النبى الى الزهد فقال : « ازهد فى الدنيا يحبك الله ، وازهد فيما فى أيدى الناس يحبك الناس » ٠

وقال كذلك : « اذا أراد الله بعبد خيرا فقهه فى الدين ، وزهده فى الدنيا ، وبصره بعيوبه » ٠

وقال كذلك : « اذا رأيتم من يزهد فى الدنيا فادنوا منه ، فانه يلقى الحكمة » ٠ وأشار النبى الى معنى الولاية فى الحديث القدسى : « ان الله تعالى قال : من عادى لى وليا فقد آذنته بالحرب ، وما تقرب عبد الى بشىء أحب الى مما افترضته عليه ، وما يزال عبدى يتقرب الى بالنوافل حتى أحبه ٠ فاذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به ، وبصره الذى يبصر به ، ويده التى يبطش بها ، ورجله التى يمشى بها ، وان سألنى أعطيته ، ولئن استعاذ بى لأعذته ٠

وتحدث النبى عن معنى الشكر والصبر ، وما اليهما من المعانى الروحية ، فقال « الطهور شطر الايمان ، والحمد لله تملأ الميزان ، وسبحان الله والحمد لله تملآن ما بين السموات والأرض ، والصلاة نور ، والصدقة برهان ، والصبر ضياء » ٠

وحث عن التوكل والتسليم بقضاء الله فقال : « احفظ الله تجده أمامك ٠ تعرف الى الله فى الرخاء يعرفك فى الشدة ٠ واعلم أن ما أخطأك لم يكن ليصيبك ، وأن ما أصابك لم يكن ليخطئك ، واعلم أن النصر مع الصبر ، وأن الفرج مع الكرب ، وأن مع العسر يسرا » ٠

وقد انطوت بعض أدعية الرسول (ص) على كثير من المعانى الصوفية، وذلك نحو قوله : « اللهم لك أسلمت ، وبك آمنت ، وعليك توكلت ، واليك أنبت ، وبك خاصمت » وقوله : « اللهم اجعلنى شكورا ، واجعلنى صبورا ، واجعلنى فى عينى صغيرا ، وفى أعين الناس كبيرا » ، وقوله : « اللهم أغنى بالعلم وزينى بالحلم ، وكرمنى بالتقوى ، وجملنى بالعافية » ، وقوله : « اللهم انى أسألك الصحة والعفة والانابة وحسن الخلق والرضا بالقدر » ٠

فهذه الشواهد كلها تدل على أن تصوف الصوفية وما ينطوى عليه من النزعات الزهدية ، والمعانى الأخلاقية كالمقامات والأحوال ، وما يترتب عليها من ثمرات روحية ، قد وجد مادته الأولى فى حياة النبى وأخلاقه وأقواله ٠

(جـ) حيــاة الصحابة وأقوالهم :

كانت حياة الصحابة وأقوالهم أيضا منبعا استقى منه الصوفية ، لأن حياتهم وأقوالهم حافلة بالشيء الكثير من الزهد والورع والتقشف والاقبــال على الله • ولا يستطيع باحث منصف فى تاريخ التصوف الاسلامى أن يغفل ما انطوت عليــه حيــاة الصحابة وأقوالهم من المنــازع الروحية ، والأذواق القلبية ، وذلك حينمـــا يريد التعرف على الاسس التى قامت عليها حيــاة الصوفية الروحية •

لقــد كان الصحابة فى الحقيقة مقتدين بالنبى صلى الله عليه وسلم فى أقواله وأحواله ، وقد امتدحهم القرآن فى قوله تعالى : « والسابقون الاولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم باحسان رضى الله عنهم ورضوا عنــــــه »(٧١) •

وأشار الرسول الى علو منزلتهم ، فقال : « أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » •

ومن هنا نظر الصوفية الى الصحابة على أنهم قدوة فى جميع معانيهم الظاهرة والباطنة على حد تعبير الطوسى فى كتابه « اللمع »(٧٢) •

ونحن لا نستطيع هنــــا أن نذكر كل ما روى عن صحابة الرسول من الاقوال والاحوال التى جعلها الصوفية مصــــدرا لهم فى حياتهم الروحية ، وحسبنا أن نشير الى بعض ذلك مما له دلالة على ما نحن بصدده :

فممــــا روى عن أحوال الصحابة اجمالا قول أبى عتبـــة الحلوانى : « ألا أخبركم عن حال كان عليها أصحاب رسول الله عليه الصلاة والسلام ؟ أولها : لقاء الله تعالى كان أحب اليهم من الحياة ، والثانية : كانوا لا يخافون عدوا قلوا أم كثروا ، والثالثة : لم يكونوا يخافون عوزا من الدنيا ، وكانوا واثقين برزق الله تعالى »(٧٣) •

---

(٧١) التوبة : ١٠٠ •
(٧٢) اللمع ، ص ١٦٦ •
(٧٣) اللمع ، ص ١٦٧ •

وكان أبو بكر الصديق زاهـــدا حتى ليروى عنه أنه كان يطوى(٧٤) ستة أيام ، وكان لا يزيد على ثوب واحد ، وكان يقول : « اذا دخل العبـــد العجب بشيء من زينة الدنيا مقته الله حتى يفارق تلك الزينة » ٠

وتحدث عن التقوى واليقين والتواضع فقال : « وجدنا الكرم فى التقوى، والغناء فى اليقين ، والشرف فى التواضع » ٠ وتحدث عن المعرفة فقال : « من ذاق من خالص المعرفة شيئا شغله ذلك عما سوى الله ، واستوحش من جميع البشر » ٠ وحكى عنه الجنيد (أحد كبار الصوفية) قال : أشرف كلمـــة فى التوحيد قولة أبى بكر سبحان من لم يجعل للخلق طريقا الى معرفته الا العجز عن معرفتـــه » ٠

وقد ذكر المحب الطبرى روايات كثيرة عن تعبده وأدعيته وبره وزهده ورضاه وخوفه وورعه وتواضعه وحلمه ، وغير ذلك مما جعله الصوفية فيما بعد أساسا لكلامهم فى هذه المعانى(٧٥) ٠

وكان عمر بن الخطاب صافى النفس طاهر القلب ، حتى لقد قال عنـــه النبى مخبرا عن ربه : « ان الله جعل الحق على لسان عمر وقلبه » ٠ وكان عمر متقشفا حتى ليروى عنه أنه كان يخطب وهو خليفة وعليه قميص فيـــه اثنا عشرة رقعة(٧٦) وتكلم عمر فى معنى الرضا والصبر ، فقـــال فى كتاب وجهه الى أبى موسى الاشعرى : « أما بعـــد ، فان الخير كله فى الرضا ، فان استطعت أن ترضى والا فاصبر » ٠ وكان آية فى التواضع حتى لقد روى عنه قوله : « رحم الله امرىء أهدى الى عيوبى »٠

وقد ذكر الطوسى عن اقتداء الصوفية بعمر ما نصه : « ولاهل الحقائق أسوة وتعلق بعمر رضى الله عنـــه بمعانى خص بها ٠٠ من اختياره لبس المرقعة ، والخشونة وترك الشهوات ، واجتناب الشبهات ، واظهار الكرامات،

---

(٧٤) الطوى : الجوع ، ويطوى ٠ يجوع ٠ (أقرب الموارد للشرتونى ٠ مادة ٠ « الطوى ») ٠

(٧٥) المحب الطبرى ، الرياض النضرة فى مناقب العشرة ، القـــاهرة ١٣٢٧ هـ ، جـ ١ ، ص ١٣٢ وما بعدها ٠

(٧٦) اللمع ، ص ١٧٣ ، والمقصود أنه كان اذا قطع ثوبه رتق القطع ، فلا يرميه ، وهو نوع من الاقتصاد الذى هو ضد الاسراف ٠

وقلة المبالاة من لائمة الخلق عنـــد قيام الحق ، ومحق والباطل ، ومساواة الاقارب والاباعد فى الحقوق ، والتمسك بالاشد من الطاعات » ·

وقال طلحة بن عبد الله : « ما كان عمـــر بأولنا اسلاما ، ولا أقدمنا هجرة ، ولكنه كان أزهدنا فى الدنيا ، وأرغبنا فى الآخرة »(٧٧) ·

ويرى الصوفية فى ظهور خوارق العادات من المكاشفات والكرامات على يد عمــر أنه قد بلغ أعلى درجة من درجات الصديقين · ودلائل ذلك كمــا يقولون ظهرت عليه لما كان يخطب فصاح فى وسط خطبتــه : « يا ســارية الجبل ، وسارية فى عسكر على باب نهاوند ، فسمع صوت عمر رضى الله عنه عندئذ ، وأخذ نحو الجبل · وظفر بالعدو · وقيل لسارية : كيف علمت ذلك ؟ فقال : سمعت صوت عمر رضى الله عنه يقول : يا سارية الجبل »(٧٨) ·

أما عثمان بن عفان رضى الله عنه فكان قدوة أيضا لاهل التصوف فى أمور كثيرة · ففى مجاهدته لنفسه يروى عنه أنه حمل حزمة حطب من بعض بساتينه ، وكان له عدة مماليك ، فقيل له : لو دفعتها الى بعض عبيــدك ، فقال : انى قد استطعت أن أفعل ذلك ، فدل ذلك على أنه كان لا يدع مجاهدة نفسه ، فلا يسكن الى ما جمع من الاموال ، لانه ليس فى ذلك كغيره ·

ويروى عن زهـــده (مع كثرة ماله) أن الانفاق كان أحب اليــــه من الامساك فهو قد جهز جيش العسرة ، واشترى بئر رومة من يهودى كان يمنع المسلمين عنها ، حتى قال عنه رسول الله : « ما ضر عثمان ما فعل بعد هذا » وقد بين عثمان أن للمال عنده وظيفة اجتماعية ، فقال : « لولا انى خشيت أن يكون فى الاسلام ثلمة (ثغرة) أسدها بهذا المــال ما جمعته » ·

وروى عنه كثرة تعبده وكثرة تلاوته للقرآن ، وكان يقول : هــذا (أى القرآن) كتاب ربى ، ولا بد للعبد اذا جاءه كتاب سيده أن ينظر فيــه كل يوم ليعمل بما فيه » ·

وقد ذكر المحب الطبرى شيئا كثيرا من أخلاقه كالحياء والجود والزهد والخوف والورع والتواضع والشفقة وحسن الصحبة للناس ، وغير ذلك(٧٩) ·

---

(٧٧) الرياض النضرة ، جـ ١ ، ص ٢٠٠ ·
(٧٨) الرياض النضرة ، جـ ٢ ، ص ١١ ـ ١٢ ·
(٧٩) الرياض النضرة ، جـ ٢ ، ص ١١٠ وما بعدها ·

وقد قتل عثمان وهو يقرأ القرآن ٠ وقد فلسف صوفية الاسلام حادث مقتله هذا فلسفة خاصـــة ، فيقول الطوسى فى « اللمع » : « ومما يدل على تخصيصه (أى عثمان) بالتمكين والثبات والاستقامة ، ما روى عنه أنه يوم قتل لم يبرح من موضعه ، ولم يأذن لاحد بالقتال ، ولا وضع المصحف من حجره الى أن قتل رضى الله عنه ، وسال الدم على المصحف ، وتلطخ بالدم ، ووقع الدم على موضع هذه الآية : « فسيكفيكهم الله وهو السميع العليم »(٨٠) ٠

والتمكين حال رفيع ٠ سمعت أبا عمرو بن علوان يقول : سمعت الجنيد رحمه الله ليلة من الليالى ، وهو يقول فى مناجاته الهى أتريـــد أن تخدعنى عنك بقربك ، أم تريد أن تقطعنى عنـــك بوصلك ، هيهات هيهات ! قلت لابى عمرو : ما معنى قوله : هيهات هيهات ! قال : التمكين (٨١) ٠

ويقول القشيرى فى رسالته عن معنى التمكين : « التمكين صفة أهـل الحقائق ، فما دام العبد فى الطريق فهو صاحب تلوين ، لانه يرتقى من حال الى حال ، وينتقل من وصف الى وصف ، فاذا وصل تمكن »(٨٢) ٠

وهكذا رأى الصوفية أن عثمان بن عفان كان متحققا بالوصول الى الله، وبمقام التمكين الذى جعله ثابتا لمجارى الاقدار لا يزعزعه شىء مما حوله ٠

وقد روى عن عثمان أقوال لها دلالة صوفية ، منها قوله : « وجدت الخير مجموعا فى أربعة : أولها : التحبب الى الله تعالى ، والثانى ، الصبر على أحكام الله تعالى ، والثالث : الرضا بتقدير اله عز وجل ، والرابع : الحيـــاء من نظر الله عن وجل ، فكأنه يتحدث هنـــا عن مقامات أربعة من مقامات السلوك ، وهى : المحبة والصبر والرضا والحياء من الله ٠

وأما على بن أبى طالب رضى الله عنه فله أيضا عند الصوفية منزلة خاصة رفيعة(٨٣) ، فقـــد قال عنه أبو على الروذبارى ، أحد كبار أوائل

---

(٨٠) البقــرة : ١٣٧ ٠
(٨١) اللمع ، ص ٧٨ ٠
(٨٢) الرسالة القشيرية ، ص ٤١ ٠
(٨٣) الطوسى : اللمع ، ص ١٧٩ ــ ١٨٢ ٠ وانظر أيضـــا عن مكانة على عند الصوفية مقدمتنا لكتاب وسائل الشيعة للحر العـــاملى ، القـــاهرة ١٩٦١ ، الجزء الثالث ٠

الصوفية : « ذاك امرؤ أعطى العلم اللدنى (أى العلم الذى هو من لدن الله ، أى من عند الله)،والعلم اللدنى هو العلم الذى خص به الخضر عليه السلام. قال الله تعالى : « وعلمناه من لدنا علما » .

ويقول الطوسى فى « اللمع » : « ولامير المؤمنين على رضى الله عنـــه خصوصية من بين أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بمعانى جليلة ، واشارات لطيفة ، وألفاظ مفردة ، وعبارة وبيان للتوحيد والمعرفة والايمان والعلم ، وغير ذلك ، وخصال شريفة ، تعلق وتخلق به أهـــل الحقائق من الصوفيـــة » .

وكان على مثلا بارزا فى الزهد والتقشف والدعوة اليهما ، فقال لعمـر ابن الخطاب « اذا أردت أن تلقى صاحبك ، فرقع قميصك ، واخصف نعلك ، وقصر أملك ، وكل دون الشبع » .

وقد قال عنه ابن عيينة انه كان ازهـــد الصحابة ، وشهد له الامام الشافعى بانه كان عظيما فى الزهد .

وقـد صور الامام على حال مجاهدته لنفسه قائلا : « ما أنا ونفسى الا كراعى غنم ، كلما ضمها من جانب انتشرت من جانب » .

وسأل رجل عليا عن معنى الايمان فقال له : « الايمان على أربع دعائم : على الصبر واليقين والعدل والجهاد » ، ثم شرع يصف كل مقام من هـــذه المقامات على عشر ، وهنا يعلق الطوسى قائلا : « اذا صح ذلك فهو أول من تكلم فى الاحوال والمقامات » .

ويقول الطوسى أيضـا : « ولعلى رضى الله عنه اشباه ذلك كثير من الاحوال والاخلاق والافعال التى يتعلق بها أرباب القلوب وأهـل الاشارات وأهل المواجيد من الصوفية » .

ونحن لا نجـد بذور الحياة الروحية الاسلامية مغروسة فى قلب النبى وصحابته من الخلفاء الاربعة فحسب ، وانما نجدها أيضا فى قلوب صحابته من غير الخلفاء . فأهل الصفة من الصحابة مثلا كان لهم أثر قوى فى تاريخ الحيـــاة الروحية الاسلامية ، حتى أن البعض يذهب الى أن اسم التصوف مشتق من اسمهم ، وقد كان أهل الصفة جماعة من فقراء المهاجرين والانصار ، لم يكن لهم أهل ولا مال ، فبنيت لهم صفة فى مسجد الرسول (الصفة مؤخرة

المسجد) انقطعوا فيها الى الله وعكفوا على العبادة ورياضة النفس والتجرد عن أعراض الدنيا وهم الذين نزل فيهم قوله تعالى مخاطبا الرسول : «واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشى يريدون وجهه ، ولا تعد عيناك عنهم تريد زينة الحياة الدنيا ، ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه وكان أمره فرطا »(٨٤) ٠

وقد وصف أبو نعيم الاصفهانى فى كتابه « حلية الاولياء » أهل الصفة فقال : « هم قوم أخلاهم الحق من الركون الى شىء من العروض ، وعصمهم من الافتتان بها عن الفروض ، وجعلهم قدوة للمتجردين من الفقراء ، لا يأوون الى أهل ولا مال ، ولا يلهيهم عن ذكر الله تجارة ولا حال ، لم يحزنوا على ما فاتهم من الدنيا ، ولم يفرحوا الا بما أيدوا به من العقبى »(٨٥) ٠

وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحبهم ويجالسهم ويحث الناس على اكرامهم ومعرفة فضلهم وكان أبو هريرة من أشهر من سكن الصفة طيلة حياة النبى ولم يبرحها ، وقد ذكرت لنا كتب الطبقات الشىء الكثير عنه وعن زهده وتقشفه ، وأحواله وأحوال غيره من الصحابة الذين لزموا الصفة ٠ وهناك طائفة أخرى من الصحابة أخبارها فى الزهد والنسك معروفة ، نذكر منهم ، على سبيل المثال لا الحصر : معاذ بن جبل ، وعمران بن حصين ، وسلمان الفارسى ، وأبا ذر الغفارى ، وأبا عبيدة بن الجراح وعبد الله بن مسعود ، وعبد الله بن عباس ، وأنس بن مالك ، وعبد الله بن عمر ، وحذيفة ابن اليمان ، وبلال الحبشى ، وصهيب الرومى ٠ ومن أراد أن يقف على أحوال هؤلاء وأقوالهم فعليه بالرجوع الى كتب مثل « حلية الاولياء » لابى نعيم الاصفهانى ، و « اللمع» للطوسى ، ونكتفى بهذا القدر من الكلام عن أحوال وأقوال الصحابة التى يمكن أن تكون مصدرا استقى منه صوفية الاسلام الذين جاءوا فيما بعد ٠

---

(٨٤) الكهف : ٢٨ ٠

(٨٥) الاصفهانى ٠ حلية الأولياء ، ط السعادة ١٩٣٢ ، ج ١ ، ص ٢٣٧ ـ ٢٣٨ ٠

الفصل الثالث

حركة الزهد فى القرنين الأول والثانى

١ ـ مفهوم الزهـــد فى الاســـلام :

يعتبر الزهد عند مؤرخى التصوف مرحلة سابقة عليه ، ويحسن بادىء ذى بدء تحديد مفهومه :

للاسلام مفهوم خاص للزهد ، فهو ليس رهبانية أو انقطاعا عن الدنيا ، وانما هو معنى يتحقق به الانسان ، يجعله صاحب نظـرة خاصة للحيـاة الدنيا ، يعمل فيها ويكد ، ولكنه لا يجعل لهـا سلطانا على قلبه ، ولا يدعها تصرفه عن طاعة ربه ٠

ولذلك ليس من شرط الزهد فى الاسـلام أن يكون مقترنا بالفقـر ، بل قد يتفق للانسان الغنى والزهد معا ، وكان عثمان بن عفان وعبد الرحمن بن عوف من كبار الاغنياء ، ولكنهما كانا زاهدين فيما يملكان ، فقد جهز عثمان جيش العسرة واشترى بئر رومـة من يهودى كان يمنع المسلمين عنها(١) ، وكان لا يتوانى عن بذل ماله فى سبيل المجتمع ، وكذلك كان عبد الرحمن بن عوف يخرج عن تجارته وأرباحها اذا شعر بحاجة المسلمين اليها(٢) ، وقـد عرف أحد الصوفية الزهد الاسلامى بقوله : « أن تكون معرضا عما تملك ، لا أن تكون معرضا عما لا تملك ، فان من لا يملك شيئا فيم يكون زاهدا ؟ ٠

ان الزهد فى الاسلام معناه ارتفاع الانسان بنفسه فوق شهواتها ، وهذا معناه أن يتحرر تماما من كل ما يعوق حريته ٠

وقيل لاحد الزهاد الاوائل ، وهو ابراهيم بن أدهم المتوفى ١٦١ هـ ، ان اللحم قد غلا سعره ، فقال : أرخصوه ؟ أى لا تشتروه ، وأنشد :

اذا غـــلا شىء عـلى تركتـــــه فيكون أرخص ما يكون اذا غلا(٣)

وهذا الزهد مستمد من أدب القرآن ، وسنة النبى (ص) وصحابته ، وقد رأينا أمثلة واضحة لذلك فى الفصل السابق ، ولم يكن الزهد عند النبى

---

(١) انظر ص ٥٢ من هـذا الكتاب ٠
(٢) الرياض النضرة ، جـ ٢ ، ص ٢٨٨ ٠
(٣) الرسالة القشيرية ، ص ٦ ٠

وصحابته ليعنى انصرافا تاما عن الدنيا ، وانمـــا كان يعنى الاعتـــدال أو التوسط فى الاخـــذ بأسبابها وملذاتها ، وهـذا مشار اليه فى قوله تعالى : « وكذلك جعلناكم أمة وسطا »(٤) وفى قوله : « وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا »(٥) وورد فى الاثر أيضا : « اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا ، واعمل لآخرتك كأنك تموت غـدا » ٠

وكان صحابة الرسول نتيجة الزهد أقوياء على نفوسهم ، فلم يفتتنوا بمال أو جاه ، ومن أمثلة ذلك ما يروى عن عمر بن الخطاب من أنه حملت اليه كنوز كسرى فنظر اليها ، وقال :« اللهم أنى أعلم أنك تقول فى كتابك الكريم: « سنستدرجهم من حيث لا يعلمون »(٦) ، وأمر بوضعها فى بيت المـال ٠

ولم يكن الزهد ليصرف المسلمين الاوائل عن حياة المجتمع ، بـل كان يمدهم بطاقات روحية لا حصر لها تعينهم على حيـــاة المجتمع ذاتها ٠ فلم يكونوا عبادا للمـــال أو الجاه أو الشهوات ، لذلك حققوا العدالة الاجتماعية فى أسمى صورها ٠

الزهد فى الاسلام اذن منهج فى الحياة ، قوامه التقلل من ملذات الحياة ، والانصراف الى الجاد من أمورها ، فتتحقق بذلك حرية الانسان المتمثلة فى ارتفاعه فوق شهواته وأهوائه بمحض ارادته ، مع قدرته فى نفس الوقت على تحقيق تلك الشهوات ، والسير وراء هذه الاهواء ، ولكن يمنعه من ذلك ايمان قوى بالله وبثوابه وعقابه فى الآخرة ٠

٢ ـ عوامل نشـــأة الزهـــد فى الاســـلام :

اختلفت آراء الباحثين من المستشرقين وغيرهم فى العوامل التى أدت الى ظهور حركة الزهد فى الاسلام ابان القرنين الاول والثانى الهجريين ٠

فيرى نيكولسون مثلا أن الزهد اسلامى النشأة ، ولكنه متأثر الى حـد قليل بالمسيحية ، فيقول :

« ولكننا مع اعترافنا بأن المسيحية كان لها أثر فى تشكيل التصوف فى صورته الاولى ، لا نرى أن فى أقوال متصوفة الزهاد من أمثـال ابراهيم بن

---

(٤) البقـرة : ١٤٣ ٠
(٥) القصص : ٧ ٠
(٦) الأعـراف : ١٨٢ ٠

أدهم (المتوفى سنة ١٦١ هـ) وداود الطائى (المتوفى سنة ١٦٥ هـ) والفضيل ابن عياض (المتوفى سنة ١٦٧ هـ) وشقيق البلخى (المتوفى سنة ١٩٤ هـ) ما يدل على أنهم تأثروا بالمسيحية ، أو بأى مصدر أجنبى آخر ، الا قليلا ٠

« بعبارة أخرى يبدو أن هذا النوع من التصوف (يقصد الزهد الذى يعتبر تمهيدا للتصوف) كان ـ أو على الاقل من المحتمل أنه كان ـ وليــدا لحركة الاسلام ذاته ، وأنه كان نتيجة لازمة لفكرة الاسلام عن الله »(٧)٠

أما جولدزيهر (Goldziher) فيرى أن ثمة تيارين فى التصوف الاسلامى : الاول الزهد ، وهذا فى نظره قريب من ورح الاسلام ومذهب أهل السنة ، وان كان متأثرا الى حد كبير بالرهبانية المسيحية ، والثانى التصوف بمعناه الدقيق ، وما يتصل به من كلام فى المعرفة والاحوال والمواجد والاذواق ، وهو متأثر من ناحية بالافلاطونية الحديثة ، ومن ناحيــة أخـرى بالبوذية الهنــدية(٨) ٠

وعلى هــذا فالزهــد الاسلامى فى رأى جولدزيهــر متأثر الى حــد كبير بالرهبانية المسيحية ٠

وبذلك يرى هذان المستشرقان أن الزهد فى الاسلام وليد عاملين أساسيين هما : الاسلام ذاته ، ثم الرهبانية المسيحيــة ، مع اختــلاف فى مدى تأثير هــذا العــامل الاخــير ٠

ويرى أستاذنا المرحوم الدكتور ابو العلا عفيفى(٩) أن عوامل نشــأة الزهد فى الاسلام أربعة ، وهى عنده على النحو التالى باختصار :

العــامل الأول : تعــاليم الاسلام نفسه ، فان القرآن يحث على الورع والتقوى وهجر الدنيا وزخرفها ، ويحقر من شأن هذه الدنيا ، ويعظم من شأن الآخرة ، ويدعو الى العبادة والتبتل وقيام الليل والتهجد والصوم ، ونحو ذلك

---

(٧) نيكولسون : نظرة تاريخيــة فى أصــل التصوف ، بحث نشر فى مجموعة أبحاث نيكولسون التى ترجمها الدكتور عفيفى بعنوان فى التصوف الاسلامى وتاريخه ص ٣ ٠

(٨) فى التصوف الاسلامى وتاريخه ، المقدمة ، ص ز ٠

(٩) التصــــوف الثــورة الروحيــة فى الاســلام ، القاهرة ١٩٦٣ ، ص ٦٥ وما بعــدها ٠

مما هو صميم الزهد · والقرآن يصور الجنة والنار بصورة دفعت كثيرا من المسلمين الى التفانى فى العبادة طلبا للنجاة . والقت الرعب فى قلوب آخرين خوفا من الوقوع فى النار ، فقضوا الليالى فى التوبة والاستغفار ·

العامل الثانى : ثورة المسلمين الروحية ضد نظام اجتماعى وسياسى قائم ·

العامل الثالث : الرهبنة المسيحية ، وفى رأيه أن العرب تأثروا قبل الاسلام بالرهبان المسيحيين . واستمر تأثيرهم فى زهاد المسلمين بعد ظهور الاسلام ، وكان تأثير الرهبنة فى الناحية التنظيمية أكثر منه فى ناحية المبادىء العامة فى الزهد ، تلك المبادىء التى ظلت اسلامية فى الصميم · وكثيرا ما نقرأ عن زيارات عباد المسلمين للرهبان فى صوامعهم وأخذهم عنهم بعض تعاليمهم · من ذلك ما روى عن ابراهيم بن أدهم أنه قال : « تعلمت المعرفة من راهب يقال له سمعان » ·

العامل الرابع : الثورة ضد الفقه والكلام ، ويرجع هذا العامل فى رأيه الى ظروف اسلامية بحتة ، شأنه فى ذلك شأن العاملين الاول والثانى ، وذلك أن أتقياء المسلمين لم يجدوا فى فهم الفقهاء والمتكلمين للاسلام ما يشبع عاطفتهم الدينية ، فلجأوا الى التصوف (كذا) لاشباع هذه العاطفة ·

ولعله قد تبين لك من الآراء السابقة اتفاق على أن الزهد من مصدر اسلامى أولا . ولكن الخلاف بين رأى منها وآخر هو فى مدى تأثير المسيحية على نشأة هذا الزهد ، فبينما يميل نيكولسون والدكتور عفيفى الى التقليل من أهميته فى تلك النشأة نجد جولدزيهر يؤكد أن له دورا كبيرا فيها ويضيف الدكتور عفيفى عاملين آخرين فى نشأة الزهد هما ثورة المسلمين على النظام السياسى والاجتماعى ، وثورتهم على الفقه والكلام (وقد اشار نيكولسون أيضا الى العامل الثانى منهما فى بعض بحوثه)(١٠) ·

ونحن نوافق الدكتور عفيفى على العاملين الاولين فى نشأة الزهد ، وهما تعاليم الاسلام ، وثورة المسلمين على النظام السياسى والاجتماعى (فى العصرين الأموى والعباسى) ، ولكننا نرى أن الرهبنة المسيحية لم تكن عاملا

---

(١٠) فى التصوف الاسلامى وتاريخه ، ص ٤٦ ·

من عوامل نشأة الزهد الاسلامى ، وكذلك فان ثورة المسلمين ضد الفقه والكلام لم تكن لها صلة بنشأة الزهد(١١) ، وان كان لها أوثق الصلة بنشأة التصوف منذ القرن الثالث الهجرى وما بعده • وفيما يلى نحاول بيان العاملين الرئيسيين فى نشأة الزهد فى رأينا ، وهما القرآن والسنة ، والاوضاع السياسية والاجتماعية فى القرنين الاولين للهجرة •

العامل الأول : القرآن والحديث •

ان العامل الأول والأساسى فى نشأة الزهد فى رأينا هو ما جاء فى القرآن والسنة متعلقا ببيان حقارة الدنيا وزينتها ، وضرورة العمل الجاد من أجل الآخرة للظفر بثواب الجنة ، والنجاء من عذاب النار •

وحسبنا أن نسوق بعض الآيات والأحاديث الدالة على ذلك ، على سبيل المثال لا الحصر :

فمن الآيات التى تشير الى فناء الدنيا وضرورة الزهد فيها ، وقوله تعالى :

« اعلموا انما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر فى الأموال والأولاد كمثل غيث أعجب الكفار نباته ثم يهيج فتراه مصفرا ثم يكون حطاما وفى الآخرة عذاب شديد ومغفرة من الله ورضوان ، وما الحياة الدنيا الا متاع الغرور »(١٢) •

« ان الذين لا يرجون لقاءنا ورضوا بالحياة الدنيا وأطمأنوا بها والذين هم عن آياتنا غافلون • أولئك مأواهم النار بما كانوا يكسبون »(١٣) •

---

(١١) كانت حركة التدوين وظهور علم الفقه وعلم الكلام فى وقت متأخر عن ذلك الذى نشأ فيه الزهد ، ويراجع فى ذلك مقدمة ابن خلدون ، ص ٢٢٩ • وكذلك لم تظهر المباحث الكلامية المنهجية للطابع الا بظهور المعتزله فى أوائل القرن الثانى الهجرى ، وكان الزهد قد نشأ وانتشر هنا وهناك فى العالم الاسلامى •

(١٢) الحديد : ١٩ •

(١٣) يونس : ٧ ــ ٨ •

« فأما من طغى وآثر الحياة الدنيا · فان الجحيم هى المأوى · وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى · فان الجنة هى المأوى »(١٤) ·

ويصور القرآن طبيعة الانسان فى الميل الى شهوات الدنيا ، فى مثل قوله تعالى :

« قد أفلح من تزكى · وذكر اسم ربه فصلى ، بل تؤثرون الحياة الدنيا والآخرة خير وأبقى »(١٥) ·

« كلا بل لا تكرمون اليتيم · ولا تحاضون على طعام المسكين · وتأكلون التراث(١٦) أكلا لما · وتحبون المال حباً جماً »(١٧) ·

ويمتدح القرآن حال العباد المقبلين على الله تعالى فى مثل قوله تعالى :

« التائبون العابدون الحامدون السائحون(١٨) الراكعون الساجدون الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله وبشر المؤمنين »(١٩) « وانما يؤمن بآياتنا الذين اذا ذكروا بها خروا سجداً وسبحوا ربهم وهم لا يستكبرون · تتجافى جنوبهم عن المضاجع يدعون ربهم خوفا وطمعا ومما رزقناهم ينفقون »(٢٠) ·

من هذه الآيات القرآنية التى ذكرنا ، وكثير غيرها ، يمكن أن نستخلص ما يلى :

يصور القرآن الحياة الدنيا على انها لعب ولهو ، وأنه لا دوام لها ، وهى متاع الغرور · وعلى المؤمن أن يسعى الى لقاء الله ، فلا يؤثر الحياة الدنيا

---

(١٤) النازعات : ٣٧ ـ ٤٠ ·
(١٥) الأعلى : ١٤ ـ ١٧ ·
(١٦) التراث ما يخلفه الرجل لورثته ، اقرب الموارد للشرتونى مادة « تراث » ·
(١٧) الفجر : ١٧ ـ ٢٠ ·
(١٨) ساح أى مر فى الأرض ، والسائحون هم الذين يتحررون قول الله تعالى : « أفلم يسيروا فى الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها » (الحج : ٤٦) ، والمقصود هنا الذين يأخذون العبرة من النظر فى الكون وما خلق الله فيه من أشياء بالرحلة والسير فى البلدان (مفردات غريب القرآن للأصفهانى مادة : « ساح ») ·
(١٩) التوبة : ١١٢ ·
(٢٠) السجدة : ١٥ ـ ١٦ ·

ويطمئن اليها ، ويجعلها بديلا عن الآخرة ولما كان الانسان بطبعه مؤثرا الدنيا وملذاتها ، محبا للجاه والمال ، فان عليه أن لا يستسلم لذلك ، بل عليه بتزكية نفسه بالعبادة وسائر فروض الدين ، ونهيها عن هواها باستمرار ، فاذا فعل كانت الجنة مثواه ٠

والمؤمنون المقبلون على الله ، التائبون عن ذنوبهم ، العابدون له حق العبادة ، الشاكرون له على نعمه ، المعتبرون بما خلق فى هذا العالم من مخلوقات ، الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر ، والذين اذا ذكروا بآيات الله خروا سجداً لله وسبحوا بحمده ، وما ذلك الا لرقة قلوبهم بالايمان ، وهم المتواضعون للناس ، وهم المكثرون من التجهد ، فتتجافى جنوبهم عن المضاجع ، وهم بعد هذا كله يدعون ربهم خوفاً من عذابه ، وطمعا فى جنته ، وهم الواثقون برزق الله تعالى ، توكلا منهم عليه ٠

والزهد ـ فى الاسلام ـ وكما سيتبين من أقوال الزهاد الاوائل ، لم يخرج عن هذه المعانى التى ذكرناها ، وبذلك يكون الاسلام مصدره ، وليس من مصدر أجنبى ٠

وحسبنا أيضا أن نشير بعد ذلك الى بعض الاحاديث النبوية(٢١) التى تحث على الزهد فى الدنيا :

فمن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم : « الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر » ، وقوله : « يقول العبد : مالى ، انما له من ماله ثلاث : ما أكل فافنى ، أو لبس فأبلى ، أو أعطى فاقتنى(٢٢) ، وما سوى ذلك فهو ذاهب وتاركه للناس » ، وقوله لاصحابه : « أخشى عليكم أن تبسط الدنيا عليكم كما بسطت على من كان قبلكم ، فتنافسوها كما تنافسوها ، وتهلككم كما أهلكتهم » ٠

وليس من شك فى أن مثل هذه الاحاديث ، وغيرها مما فى معناها ، هى

---

(٢١) أنظر صحيح مسلم ، نظارة المعارف التركية ، ١٣٣٢ هـ ، جـ ٨ ، ص ٢١٠ وما بعدها ، وأنظر أيضا عن الاحاديث الوردة فى الزهد ، احياء علوم الدين للغزالى ، القاهرة ١٣٣٤ هـ ، جـ ١ ، ص ١٨٩ وما بعدها ٠

(٢٢) فأقتنى ، بالتاء ، أى ادخر ثواب هذا العطاء لآخرته ، وفى بعض الروايات فأقنى : أى فأرضى الذى أعطاه ٠ (صحيح مسلم ، جـ ٨ ، ص ٢١١ ، هامش ٠)

التى دفعت زهاد المسلمين فى القرنين الاول والثانى من الهجرة الى الزهد فى الدنيا ، والعمل من أجل الآخرة ، والاكتفاء بالقليل من المطعم والملبس والمال ، والخوف المستمر من فتنة الدنيا ، والرغبة الاكيدة فى الظفر بالجنة ٠

ومن غريب أن المستشرق جولدزيهر يذكر كلاما عن الزهد الاسلامى يناقض ما ذكره له من قبل عنه ، حين يقول فى أول الفصل الذى عقده عن الزهد والتصوف فى كتابه « العقيدة والشريعة فى الاسلام » ٠

« كان الاسلام فى أول أمره تسوده فكرة اطراح العالم والزهد فيه ، وذلك فى نفس الوقت الذى غلبت فيه فكرة التوكل والشعور بالخضوع المطلق ٠ ولقد بينا أن تصور هلاك العالم ، والحساب الأخير يوم القيامة ، هى التى أثارت فى النبى الدافع لاداء رسالته النبوية ، كما بعث فى نفوس أولئك الذين اتبعوه ميولا واستعدادات للزهد والتقشف ، فأصبح من شعار المسلمين ازدراء حطام الدنيا ، والتهوين من شأنها »(٢٣) ٠

على أن الزهد فى الاسلام لم يكن يعنى ترك الدنيا بالكلية ، وانما يعنى الاشتغال بها مع التهوين من أمرها ، فلا تكون معبودة للناس ، ومحلا لتنافسهم عليها تنافسا يشيع بينهم البغضاء والحقد بدلا من المحبة والتعاون وقد أشار جولدزيهر الى أن النبى نفسه نهى بعض الصحابة عن المبالغة فى الزهد ، لان هذه المبالغة منافية لروح الاسلام ، فيقول : « وفى الحق كثيرا ما يصادفنا فى وثائق الفكر الدينى (الاسلامى) دلائل الاستنكار الصريح غير الخفى للزهد المتجاوز للحد المألوف لما تتطلبه أحكام الشرع ٠

وفى هذا المعنى استشهد باحدى تعاليم النبى ، المجانسة لنظرية أرسطو ، وهى التوسط فى الامور ، فقد روى عنه : « ليس خيركم من ترك الدنيا للآخرة ، ولا الآخرة للدنيا ، ولكن خيركم من أخذ من هذه وهذه » ٠ وقد ورد فى كتب الاحاديث أمثلة للزهد المتطرف بصورة تدل على استهجان النبى لها »(٢٤) ٠

ويسوق جولدزيهر(٢٥) أحاديث كثيرة للنبى تنهى عن صوم الدهر ، والسهر الدائم فى العبادة والعزوبة ، وغير ذلك ٠

---

(٢٣) العقيدة والشريعة فى الاسلام ، ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى وآخرون ، دار الكتب الحديثة ، الطبعة الثانية ، ١٩٥٩ ، ص ١٣٤ ٠
(٢٤) العقيدة والشريعة ، ص ١٣٩ ــ ١٤٠ ٠
(٢٥) العقيدة والشريعة ص ١٤١ ٠

وبالجملة « لا رهبانية فى الاسلام » بالمفهوم المسيحى ، ولكن رهبانية الاسلام هى الجهد فى سبيل الله كما ورد فى الحديث : « لكل نبى رهبانية ، ورهبانية هذه الامة الجهاد فى سبيل الله » .

ويروى جولدزيهر أن مثل هذه الاحاديث القادحة فى الرهبانية «ينبغى أن لا يغرب عن البال مظهرها الجدلى المقصود به نقد حياة الزهد فى المسيحية » .

ويفسر التناقض فى أقوال جولدزيهر اذا عرفنا أنه حين يرى الزهد من مصدر اسلامى ، يرى فى نفس الوقت أن محمدا والزهاد قد استمدوه من المسيحية أو من العهد الجديد ، وبهذا يكون الزهد مسيحيا فى أصله ، وفى أقواله ما يشعر بهذا(٢٦) ، وهو يستند الى رأى لمرجليوث ، قائلا : « وقد أكمل أصحاب هذه النزعة (فى الزهد) مذهبهم بما انتحلوه من شواهد وعبارات من العهد الجديد ، اذ أن أقدم مؤلفات الزهد فى الاسلام تحوى ، كما أوضح الاستاذ مرجليوث ، شواهد خفية كثيرة منتحلة من أسفار العهد الجديد »(٢٧) .

ويقول جولد زيهر أيضا أن المبادىء الخاصة بالتوكل فى أحاديث النبى توافق ما فى الانجيل (انجيل متى الاصحاح ٦ ، ٢٥ : ٣٤ ، وانجيل لوقا ، اصحاح ١٢ ، ٢٢ : ٣٠) .

ويضيف الى ما تقدم ان الزهاد من المسلمين حاكوا نساك النصارى ورهبانهم فارتدوا الصوف الخشن(٢٨) .

والواقع أن جولد زيهر يغفل أن الاسلام جاء يعلن أنه يكمل الديانات السابقة عليه ، والموافقة بين ما جاء به وما جاء فى العهد الجديد ، ليس معناه أخذ النبى من هذا المصدر ، وانما معناه أن أصل الاديان واحد ، وان اختلفت فى تفاصيل الاحكام .

وأما لبس زهاد المسلمين الصوف ، اظهار للتخشن ، فليس مردودا الى

---

(٢٦) العقيدة والشريعة ١٤٧ ـ ١٤٨ ، ١٥٣ .
(٢٧) العقيدة والشريعة ، ص ١٤٨ .
(٢٨) العقيدة الشريعة ، ص ١٥٣ .

التنسك المسيحى ، فنبى الاسلام كان يلبسه وكذلك صحابته(٢٩) . على أن بعض الزهاد فى الاسلام كسفيان الثورى نهى عن اتخاذه شعارا للزهد لما فى ذلك من حب الشهرة ، ومن تشبه بزهاد النصارى(٣٠) . وعدل صوفية الاسلام فيما بعد عن لبس الصوف ، وفى أقوالهم ما يدل على ذلك صراحة(٣١) .

مما سبق يتبين أن القول بأن الرهبانية المسيحية عامل من عوامل نشأة الزهد فى الاسلام ، أو ان أثرها عليه كان كبيرا . غير صحيح ، وهو يستند الى القول بأن نبى الاسلام نفسه أخذ زهده من المسيحية ، وتابعه فى هذا الاخذ زهاد المسلمين . ورأى كهذا ، فضلا عن غرابته ، بعيد عن الروح العلمية المنصفة ، لاختلاف زهد الاسلام عن زهد المسيحية فى الطابع ، ولأن ما هو طبيعى أن يستمد زهاد المسلمين مبادئهم أول ما يستمدون من القرآن والسنة ، وليس من العهد الجديد ، أو أى مصدر آخر أجنبى .

العامل الثانى : الاحوال السياسية والاجتماعية :

كان للخلافات السياسية بين المسلمين منذ أواخر عصر الخليفة عثمان ابن عفان (ر) أثر فى مجال الحياة الدينية والسياسية والاجتماعية للمسلمين. وبدأت تظهر العصبية القبلية مرة أخرى(٣٢) ، واستمرت الخلافات السياسية فى عصر الامام على بن أبى طالب ، وانقسم المسلمون بعد ذلك الى امويين وشيعة وخوارج ومرجئة ، واستمر الصراع بين الامويين وخصومهم زمنا طويلا .

وقد صدق المستشرق نيكولسون حين اعتبر مقتل عثمان بداية للاضطرابات السياسية التى أضرت بالاسلام ، قائلا : « لقد مزقت الحروب الاهلية التى أعقبت هذه الفتنة (يقصد فتنة مقتل عثمان) الاسلام شر

---

(٢٩) أنظر صحيح البخارى « كتاب اللباس » ، القاهرة ١٣٤٣ هـ ، ج ٢ ، ص ١٦ ــ ١٧ ، واللمع ، ص ٢١ ــ ٢٢ ، وتلبيس ابليس ، ص ٢٠٦ ، والاحياء ، جـ ١ ، ٣٢٠ .

(٣٠) فى التصوف الاسلامى وتاريخه ، ص ٤٩ .

(٣١) فى التصوف الاسلامى وتاريخه ، ص ٤٩ ، ولطائف المنن للسكندرى ، ص ١١٥ .

(٣٢) قارن مقدمة ابن خلدون ، ص ١٠١ .

ممزق ، ولم يلتئم بعد الجرح الذى أحدثته هذه الحروب(٣٣) ٠

ولم يكن هذا الخلاف السياسى ليبتعد عن الدين ، لان كل فريق من المتنازعين كان يلجأ الى نصوص الدين دائما ليؤيد موقفه ويبرره ، وهذا بدعو الى الاجتهاد فى فهم النصوص أو تأويلها تأويلا خاصا ٠ عندئذ صار كل حزب سياسى فرقة دينية لها معتقداتها ، وعمد أصحاب كل فرقة الى اصطناع شعراء وعلماء مهرة ليستميلوا الناس الى جانبهم ، ولفق بعضهم الاحاديث المدعمة لمعتقداتهم ، فصار الامر متعلقا بالدين ومسائله الاعتقادية تعلقا كبيرا ٠

واستشعر بعض الصحابة خطورة هذا الجو المشحون بالخلافات والاضطرابات السياسية ، وآثروا أن يقفوا من الفرق المتنازعة موقف الحياد ، ولعلهم فعلوا ذلك ايثاراً للسلامة ، وابتعادا عن الفتنة ، وحبا فى حياة العزلة ، وهم بهذا كانوا يتجهون الى نوع من الزهد ، ويشير النوبختى الى ذلك قائلا: « من الفرق التى افترقت بعد ولاية على فرقة اعتزلت مع سعد بن مالك وسعد ابن أبى وقاص ، وعبد الله بن عمر بن الخطاب ، ومحمد بن مسلمة الانصارى ، وأسامة بن زيد بن حارثة ، فان هؤلاء اعتزلوا عن على ، وامتنعوا عن محاربته والمحاربة معه ودخولهم بيعته والرضا به ، فسموا المعتزلة ، وصاروا أسلاف المعتزلة الى الابد ، وقالوا لا يحل قتال على ولا القتال معه ، والاحنف بن قيس قالها لقومه ٠ اعتزلوا الفتنة أصلح لكم(٣٤) ٠

وعند حدوث الفتنة بين الحسن بن على والأمويين ، وتنازل الحسن لمعاوية ، آثر بعض أنصار الحسن الاعتكاف فى منازلهم ، والاشتغال بالعلم والعبادة ، ويقال ان هؤلاء أيضا كانوا أسلافا للمعتزلة من المتكلمين ، والى ذلك يشير الملطى بقوله : « وهم سموا أنفسهم معتزلة وذلك عندما بايع الحسن بن على عليه السلام معاوية ، وسلم اليه الامر ، اعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس ، وذلك أنهم كانوا من أصحاب على ، ولزموا منازلهم ومساجدهم ، وقالوا : نشتغل بالعلم والعبادة ، فسموا بذلك معتزلة »(٣٥)٠

فأنت ترى من هذه النصوص أن اضطراب الاحوال السياسية كان من شأنه فى ذلك العصر أن يدفع بعض المسلمين منذ وقت مبكر الى ايثار حياة العزلة والعبادة تورعا عن الانغماس فى الفتن السياسية ٠

---

(٣٣) Nicholson; Lit. hitstory of The Arabs, p. 190

(٣٤) النوبختى فرق الشيعة ، ص ٤ ، وقارن أيضا ٠ ابن حزم ٠ الفصل ، ج ٤ ، ص ١٥٣ ٠

(٣٥) التنبيه فى الرد على أهل الاهواء والبدع ، ص ٢٨ ــ ٢٩ ٠

فاذا عرفنا أن عصر الامويين (باستثناء فترة حكم عمر بن عبد العزيز) قـد شهـد مظـالم كثيرة ، واضطهـادات شديدة لخصـومهم ، فانه يكون من الطبيعى أن تقوى النزعة الى الزهد والعزلة عند أفراد كثيرين ٠

ومن أمثلة ظلم بنى أمية مقتل الحسين بن على فى كربلا، وقد كان له صدى بعيد فى المجتمع الاسلامى آنذاك ، واشتد جور بنى أمية بعده يوما بعد يوم ٠ « وقد ندم جماعة من أهل الكوفة ــ التى كانت كالبصرة احدى مراكز الزهاد فى العهد الاول للاسلام ــ وسموا أنفسهم بالتوابين بعـــد استشهاد الحسين وذلك للخيانة التى صدرت منهم فى حقـــه أو مناصرتهم لاعدائه ٠ ولتلافى ما صدر منهم سابقا زاولوا العبـــادة ٠ وانزوت جماعة عن المجتمع المملوء بالشرور والمشاغبات طلبا لنجاة أنفسهم ، لانهم كانوا يرون عهـــد الخلفاء الاربعة قد انقضى ، وتسلط من بعدهم على أرواح المسلمين وأموالهم أشقى الناس ، أى أمراء بنى أمية الظالمون(٣٦) » وقاد قاد حركة التوابين هذه المختار بن عبيد الثقفى فى عهد مروان ، وتمكن من هزيمة الامويين فى بعض المعارك ، ولكنه قتل سنة ٦٨ هـ فى الكوفة(٣٧) ٠

واذا كان المختار يمثل ثورة ايجابية ضـد جور بنى أمية ، فان كثيرين من المسلمين لم يكونوا قادرين على نصرة الحق ومواجهة الحكام المستبدين ، فلم يكن أمامهم الا الانسحاب من حيـاة المجتمـع والتفرغ ــ فى هـــذا الجو المشحون بالفتن ــ لحياة العبادة والزهد ٠ صحيح ان هذا النوع من السلبية لا يعرفه الاسلام ، ولكن دعت اليه فيما يبـــدو ظروف سياسية واجتماعية كانت أقوى من أولئك الافراد ٠ على أنه يمكن اعتباره من ناحية أخرى نـــوعا من الاحتجاج الصامت على سلطة الحكام ٠

لقـد كان العصر الأموى بحق عصر اراقه الدماء ، وقد انتهكت فيه حرمة مكة والمدينة ، وعامل فيـــه عمال بنى أمية ، كعبيد الله بن زياد والحجاج الثقفى ، الناس معاملة قاسية للغـــاية ، وذهبت ارواح كثير من الابرياء ، وعاش كثير من الناس فى رعب ، فدعاهم هذا الى الزهد فى الدنيا لانه لم يعـد للدنيا آنذاك فى نظرهم قيمـة ٠

يضاف الى ما تقـــدم أن حياة المسلمين الاجتماعية فى العصر الاموى

---

(٣٦) قاسم غنى : تاريخ التصوف فى الاسلام ، ترجمة صادق نشأت ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٧٢ م ، ص ٣٧ ٠

(٣٧) أنظر فى تفصيل هـذه الحـركة : عبـد المنعم ماجد : التاريخ السياسى للدولة العربية ، مكتبة الانجلو المصرية ، الطبعة الثانية ١٥٦٠ م ، ص ١١٢ وما بعدها ٠

تغيرت كثيرا عما كانت عليه فى عهد النبى (ص) والخلفاء الراشدين ، فقد فتح المسلمون بلدانا كثيرة ، وغنموا كثيرا ، وبدأ الثراء يظهر فى المجتمع الاسلامى مقترنا بحياة الترف وما قد تستتبعه من انحراف خلقى ، وهنا وجد المسلمون من الاتقياء أن من واجبهم دعوة الناس الى ما كان عليه السلف من تقلل وزهد وورع ، وعدم انغماس فى الشهوات ، ومن أمثلة الدعاة الى ذلك الصحابى أبو ذر الغفارى الذى انتقد حياة الامويين المترفة ، وأساليبهم فى الحكم ، نقدا شديدا ، ودعا الى الاخذ باشتراكية الاسلام العادلة •

وظهر من الاتقياء الذى ناوأوا حكم الامويين أيضا سعيد بن المسيب المتوفى سنة ٩٠ هـ ، وهو من التابعين •

شهد القرن الاول الهجرى اذن ظهور حركة الزهد الاسلامية وانتشارها نتيجة لهذه الاضطرابات السياسية والتحولات الاجتماعية ، وقد أجاد نيكولسون تصوير ذلك قائلا :

« وقد انفرد القرن الاول فى الاسلام بالعوامل الكثيرة التى شجعت على ظهور الزهد وانتشاره • فالحروب الاهلية الطويلة الدامية (التى وقعت فى عهد الصحابة وبنى أمية) والتطرف العنيف فى الاحزاب السياسية ، وازدياد التراخى والاستهانة فى المسائل الخلقية ، وما عاناه المسلمون من عسف الحكام والمستبدين الذين يملون ارادتهم وآرائهم الدينية على غيرهم ممن أخلصوا فى اسلامهم ، ورفض هؤلاء الحكام علانية كل فكرة تتصل بالخلافة الدينية (Theocracy) التى حاول المسلمون ارجاعها • كل أولئك عوامل حركت فى نفوس الناس الزهد فى الدنيا ومتاعها ، وحولت أنظارها نحو الآخرة ، ووضعت آمالهم فيها ومن هنا ظهرت حركة الزهد قوية عنيفة وانتشرت على مر الايام ، فكان زهدا دينيا خالصا فى بادىء الامر ، ثم دخل انيها بالتدريج بعض العناصر الصوفية حتى تحولت فى النهاية الى أقدم صورة نعرفها للتصوف الاسلامى • وظلت هذه الحركة تحمل طابع مذهب أهل السنة الدقيق طيلة حكم بنى أمية ، أى نحوا من قرن من الزمان (٦٦١ — ٧٥٠ م) ، وكان القائمون عليها من أشهر أتقياء المسلمين ، بل كان منهم القراء وأهل الحديث وعلماء الدين ، ومن هؤلاء جميعا استمدت قوتها وشبابها »(٣٨) •

---

(٣٨) فى التصوف الاسلامى وتاريخه ، ص ٤٦ •

٣ ـ مدارس الزهـــــــد :

انتشرت حركة الزهد الاسلامية ابان القرنين الاول والثانى الهجريين فى اتجاهات مختلفة :

(أ) مدرسة المدينـــة :

ففى المدينة(٣٩) ظهر زهاد كثيرون منذ وقت مبكر : تمسكوا بالقـرآن والسنة وجعلوا الرسول (ص) قدوتهم فى زهدهم ، وظلوا كذلك حتى بعـــد انتقال الخلافة من المدينة الى دمشق ، أى على مذهب السلف ، وقاوم بعضهم كل أثر كان يأتيهم من قبل بنى أمية ، سياسيا كان أو غـير سياسى ، ومن هؤلاء أبو عبيدة بن الجراح المتوفى سنة ١٨ هـ ، وأبو ذر الغفارى المتوفى سنة ٢٢ هـ ، وسلمان الفارسى المتوفى سنة ٣٢ هـ ، وعبـــد الله بن مسعود المتوفى سنة ٣٣ هـ ، وحذيفة بن اليمان المتوفى سنة ٣٦ هـ ، من الصحابة ، وسـعيد ابن المسيب المتوفى سنة ٩١ هـ ، وسالم بن عبـد الله المتوفى سنة ١٠٦ هـ ، من التابعـين ·

وقد ترجم الشعرانى لبعضهم وأورد أقوالا لهم فى الزهد ، نتبين منهـا أنهم كانوا يتقللون فى مأكلهم ومشربهم ، وتسيطر عليهم رغبة النجـــاة فى الآخرة ، وضرورة العمـل الجاد من أجلها ، فمن ذلك ما ينقله الشعرانى عن أبى ذر من قوله : « لو أن صاحب المنزل (الله) يدعنا فيه (فى الدنيا) للأناه أمتعة ، ولكنه يريد نقلنا منه »(٤٠) ، وكان يظل نهاره يتفكر فيما هو صائر اليه ، ويرى تحريم ادخال ما زاد على نفقة اليوم ، وكان اذا دخل انسان الى بيته لا يجد فيه شيئا من أمتعة الدنيا ·· ويروى الشعرانى أيضا أن حذيفة ابن اليمان كان يقول : « ليس خيركم الذين يتركون الدنيا للآخـرة ، ولكن خيركم الذين يتناولون من كل منهما »(٤١) وكان كثير البكاء فى صلاته ·

ومن أقوال أبى عبيـــدة بن الجراح : « ألا رب مبيض لثيابه مدنس لدينه ، ألا رب مكرم لنفسه وهو لهـــا مهين ، فبادروا رحمكم الله السيئات القديمات بالحسنات الحديثات ، فلو أن أحدكم عمل من السيئات ما بينـــه وبين السماء ، ثم عمل حسنة لعلت فوق سيئاته حتى تغيرهن »(٤٢) ·

---

(٣٩) التصوف الثورة الروحية فى الاسلام ، ص ٨٧ ·
(٤٠) الطبقات الكبرى ، جـ ، ص ٢٢ ·
(٤١) الطبقات الكبرى ، جـ ١ ، ص ٢٢ ·
(٤٢) الطبقات الكبرى ، جـ ١ ، ص ١٩ ·

ويشير أبو عبيـــدة هنا الى ضرورة طهارة باطن العبـد ، والتوبة من السيئات ، وهو يفتح باب الرجاء فى الله حين يذكر أن حسنة واحدة تعلو فوق جميع السيئات ٠

ومما يروى عن عبد الله بن مسعود(٤٣) قوله : « حبـــذا المكروهان الموت والفقـــر » وقوله : « ما أصبحت قط على حالة فتمنيت أن أكـون على ســـواها » ٠

وكان يقول لاصحابه : « أنتم أطول صلاة وأكثر اجتهادا من أصحاب رسول الله (ص) و هم كانوا أزهـــد منكم فى الدنيا ، وأرغب منـــكم فى الآخــــرة » ٠

ومن تابعى المدينة المشهورين بالزهد سعيد بن المسيب المتوفى ســـنة ٩١ هـ ، وصفه ابن خلكان بأنه كان « سيد التابعين من الطراز الاول ، جمـــع بين الحديث والفقه والزهد والعبادة والورع »(٤٤) ٠

ومما يروى عن زهـــده فى المـال أنه عرض عليـه نيف وثلاثون ألفا ليأخذها ، فقال : لا حاجة لى فيهـا ولا فى بنى مروان حتى ألقى الله فيحكم بينى وبينهم ! ٠

وكان يصف بنى أمية بالظلم ، ولم يبايع عبد الملك بن مروان ، فضرب خمسين سوطا ، وطافوا به أسواق المدينة(٤٥) ٠

وكان سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب أحد المشهورين بالزهـــد فى المدينة أيضا وكان معاصرا لسعيد بن المسيب(٤٦) ٠

ومما يذكر عنه أنه كان متقللا فى مأكله ، فقال عن نفسه : « دخلت على الوليد بن عبد الملك ، فقال : ما أحسن جسمك ، فما طعـامك ؟ قلت : الكعك والزيت ، قال : وتشتهيه ؟ قلت : أدعه حتى أشتهيه ، فاذا اشتهيته ، اكلته » ، وكان يلبس الصوف ، ويعمل بيديه ٠

---

(٤٣) الطبقات الكبرى ، جـ ١ ، ص ٢٠ ٠
(٤٤) وفيات الاعيان ، جـ ١ ، ص ٢٨ ٠
(٤٥) وفيات الاعيان ، جـ ١ ، ص ٢٥١ ٠
(٤٦) وفيات الاعيان ، جـ ١ ، ص ٢٤٨ ٠

وكان أيضا جريئا فى مواجهة حكم بنى أميـــة ، فذكر ابن خلكان أن سليمان بن عبد الملك دخل الكعبة فرأى سالما فقال له : سلنى حوائجك ، فقال : والله لا سألت فى بيت الله غير الله » ٠

من هذا يتبين أن مدرسة المدينة كانت تنحو منحى سلفيا ، وتتمسك بمـا كان عليه النبى من زهد وورع ، ولم تفتنها التغـيرات الاجتماعية فى العصر الاموى ، ولا غيرت من مبادئها تحت ارهاب حكام بنى أمية ، وزهدها بذلك اسلامى خالص يلتزم بتعاليم الاسلام ٠

(ب) مدرســـة البـــصرة :

يظهرنـا الاسـتاذ لويس ماسـينيون (Massignon) فى مقالته المعنونة « تصوف » بدائرة المعارف الاسلامية ، على وجود مدرستين متميزتين للزهاد فى القرنين الاول والثانى الهجريين ، احداهما فى البصرة ، والاخرى فى الكوفة٠
ولنبدأ بالحديث عن مدرسة البصرة :

ويرى ماسينيون أن العـــرب الذين استوطنوا البصرة كانوا من بنى تميم ، وكانوا مفطورين على النقـد لا يؤمنون الا بالواقع ، كانوا بالمنطق فى النحو ، والواقع فى الشعر ، والنقد فى الحديث ، وكانوا على مذهب أهل السنة مع جنوح الى المعتزلة والقدرية ، وكان شيوخهم فى الزهد الحسن البصرى ، ومالك بن دينار ، وفضل الرقاشى ، ورباح بن عمرو القيسى ، وصالح المرى ، وعبد الواحد بن زيد صاحب طائفة الزهاد فى عبادان(٤٧) ٠

وأبرز أولئك فى الزهد هو الحسن البصرى(٤٨) المتوفى سنة ١١٠ هـ ، وهو الحسن بن أبى الحسن أبو سعيد ، ولد فى المدينة سنة ٢١ هـ ، وكانت أمه مولاة لأم سلمة زوجة النبى (ص) ونشأ نشأة صالحة وتفقه فى الدين ، وأخذ عن بعض الصحابة ، وتروى بعض الروايات ان الامام عليا (ر) قد شهد له بالعلم وأعجب به٠

وقد وصف خالد بن صفوان الحسن البصرى فقال عنه : « كان أشبه الناس علانية بسريرة ، وسريرة بعلانية ، وآخذ الناس لنفسه بما يأمر به

---

(٤٧) دائرة المعارف الاسلامية ، الترجمة العربية ، مادة « تصوف » ٠
(٤٨) أنظر ترجمته فى وفيات الاعيان ، جـ١ ، ص ١٦٠ ـ ١٦١ ، وانظر Massignon Recueil de textes inédits, concernant l'histoire de la mystique en pays de L'Islam , Paris 1929 , pp . 1 — 2

غيره ، يا له من رجل استغنى عما فى أيدى الناس من دنياهم ، واحتاجوا الى ما فى يديه من دينهم »(٤٩) ٠

وكان الحسن البصرى الى جانب علمه بالدين معروفا بالزهد والورع ، وكان لابد فى رأيه من اقتران العلم بالزهد ، فيروى عنه الطوسى فى « اللمع » : « قيل للحسن رحمه الله : أكثر الناس تعلم الآداب ، فما أنفعها عاجلا ، وأوصلها آجلا ؟ قال : التفقه فى الدين ، فانه يصرف اليه قلوب المتعلمين ، والزهد فى الدنيا يقرب من رب العالمين ، والمعرفة بما لله عليك يحويها كمال الايمان »(٥٠) ٠

وكان يقول كذلك : « انما الفقيه الزاهد فى الدنيا ، البصير بذنبه ، المداوم على عبادة ربه عز وجل »(٥١) ٠

ومن أقواله فى الزهد : « الدنيا دار عمل من صحبها بالبغض لها والزهد فيها سعد بها ونفعته صحبتها ، ومن صحبها برغبة ومحبة شقى بها ، وأسلمته الى مالا صبر عليه » ٠

وكان زهد الحسن البصرى قائما على أساس الخوف من الله ، ولذلك يقول عنه الشعرانى فى « الطبقات » ما نصه : « وكان قد غلب عليه الخوف حتى كان النار لم تخلق الا له وحده » ٠

ويذكر ابن أبى الحديد فى شرح « نهج البلاغة » ما نصه : « وكان الحسن البصرى لا يراه أحد الا ظن أنه حديث عهد بمصيبة ، وذلك من شدة حزنه وخوفه » ٠

وروى عنه ايضا أنه ذكر فى مجلسه أن رجلا سيخرج من النار بعد ألف عام ، فقال : « ليتنى ذلك الرجل ! » ٠

ومن أقواله فى الحزن : « يحق لمن يعلم أن الموت مورده ، وأن الساعة موعده ، وأن القيام بين يدى الله تعالى مشهده ، أن يطول حزنه » ٠

---

(٤٩) العقد الفريد ، ج ٢ ، ص ٢٣٠ ٠
(٥٠) اللمع ، ص ١٩٤ ٠
(٥١) أنظر طبقات الشعرانى ، ج ١ ، ص ٢٥ ، ٢٦ ٠

ويظهر أن الحسن البصرى كان متابعا فى زهده هـذا بعض الصحابة ، على نحو ما يدل عليه : « أدركنا أقواما كانوا فيما أحل الله لهم أزهـد منكم فيما حرم عليكم ، وهو يقصد بالاقوام من أدركهم من الصحابة ٠

وكان الحسن البصرى بالاضافة الى ما تقدم يوصى بلزوم رياضـــة الذكر من أجل تطهير النفس ، فقد قال رجل : أشكو اليك قساوة قلبى ، فقال: أدن من مجالس الذكر ٠

يتبين ممـا تقدم أن زهد الحسن البصرى كان قائما على أساس الخوف من الله ، والحزن والتفكر من أجل الوصول الى الظفر برضـا الله تعالى وجنته فى الآخـــرة ٠

ومن أبرز زهاد البصرة كذلك مالك بن دنيـــار المتوفى سنة ١٣١ هـ ، الذى وصفه ابن خلكان بقوله : « كان عالما زاهدا كثير الورع ، قنوعا لا يأكل الا من كسبه . وكان يكتب المصاحف بالاجرة »(٥٢) ٠

وممـا ينسب الى مالك بن دينار قوله : « من وافقنى على التقلل فهو معى ، والا فالفراق » ، وكان يقول فى دعائه : « اللهم لا تدخل بيت مالك بن دينار شيئا »(٥٣) ٠

وذكر الشعرانى أيضا أنه كان يتقوت من عمل الخوص ، وكان بيتـه خاليا ليس فيه غير مصحف وابريق وحصير ٠

وممـا ينسب اليه قوله : « اذا تعلم العبد العلم ليعمـل به كثر علمه ، واذا تعلمه لغير العمل زاده فجورا وتكبرا واحتقارا للعامة » ٠ وفيه اشارة الى ضرورة الارتباط بين العلم والعمل ، وان العلم بلا عمل ربما أدى الى الاستعلاء على الغير ، وأن العمـل يدفع العلم نفســه الى آفاق جـديدة ، فيكثر العلم وينمـــــــو ٠

ومن المعروفين بالزهد فى البصرة(٥٤) أيضا صالح المرى الذى كان كثير البكاء كأن مفاصـله تتقطع ، وكان يمكث مبهوتا اذا رأى المقــبرة اليومين

---

(٥٢) وفيات الاعيان ، حـ ١ ، ص ٥٥٧ ٠
(٥٣) الطبقات الكبرى حـ ١ ، ص ٢٣ ٠
(٥٤) الطبقات الكبرى ، حـ ١ ، ص ٤٠ ٠

والثلاثة لا يعقل ولا يتكلم ، ولا يأكل ولا يشرب ، « ورباح بن عمرو القيسى المتوفى سنة ١٩٥٠ هـ(٥٥) الذى كان يقول : « انمـا الدنيا أيام قلائل ، لى نيف وأربعون ذنبا قد استغفرت الله عز وجل عن كل ذنب مائة ألف مرة ، وما ثم الا عفوه ومغفرته » · وكان يقول أيضـا : « كما لا تنظر الابصار الضعيفة الى شـعاع الشمس كذلك لا تنظر قلوب محبى الدنيا الى نـور الحـكمة » ·

ومنهم أيضا عبد الواحد بن زيد المتوفى سنة ١٧٧ هـ(٥٦) · وقد نقـل ابن الجوزى عنه فى كتاب « صفة الصفوة » قوله :

« ياالخوتاه‌ألا تبكون شوقا الى الله عز وجل · ألا أنه من بكى شوقا الى سيده لم يحرمه النظر اليه ، يا اخوتاه ألا تبكون خوفا من النار ، ألا أنه من بكى خوفا من النار أعاذه الله منها ·· يا اخوتاه ألا تبكون ؟ بلى فابكوا على الماء البارد أيام الدنيا لعله أن يسقيكموه فى حظائر القدس مع خـير الندماء والاصحاب النبيين والصديقين والشهداء والصالحين ، وحسن أولئك رفيقا» ·

ولعله قد تبين من أقوال بعض زهاد البصرة فى الزهد أنها كانت تـدور حول معنى الخوف من عذاب الآخرة ، وهو الخوف الذى يستتبع العمل الدينى الجاد ، والانصراف عن ملذات الدنيا بالتقلل فى المأكل والمشرب ، وغـير ذلك مما لا يخرج عن حدود زهد النبى وصحابته ، ولذلك فنحن لا نرى فى أقوالهم ما يدل ــ على تأثرهم « الى حد ما بثقافة الهند فى الناحية العملية المتمثلة فى تعذيب البدن بالصوم ونحوه لتطهير النفس ، والتخلص من‌آفاتها ، والصعود بها الى عالمها العلوى » كما ذهب اليـه الدكتور أبو العلا عفيفى(٥٧) ، فان الصوم وتطهير النفس من آفاتها من الأمور التى دعا اليها الاسلام ·

وكل مانلاحظه على زهاد البصرة هو شىء من المبالغة فى الزهد والخوف، وقد أشار ابن تيمية الى ذلك قائلا : « أول ما ظهـرت الصوفية من البصرة ، وأول من بنى دويرة الصوفية بعض أصحاب عبد الواحد بن زيد من أصحاب الحسن · وكان فى البصرة من المبالغة فى الزهد والعبادة والخوف ، ونحو ذلك، مالم يكن فى سـائر الامصار(٥٨) · ويرجع ابن تيميـة ذلك الى نوع من

(٥٥) انظر عنه Massignon, Recueil. etc, PP. 6 — 9
(٥٦) Massignon. Recueil. etc, P. 5.
(٥٧) التصوف الثورة الروحية فى الاسلام ، ص ٨٧ ·
(٥٨) الصوفية والفقراء ، المنار ١٣٤٨ هـ ، ص ٣ ــ ٤ ·

التنافس بينهم وبين زهاد الكوفة قائلا : ان الامور الصوفية التى فيها زيادة فى العبادة والاحوال خرجت من البصرة ، فافترق الناس فى أمر هؤلاء الذين زادوا فى أحوال الزهد والورع والعبادة على ما عرف من حال الصحابة .. والحقيقة أنهم فى هذه العبادات والاحوال مجتهدون ، كما أن جيرانهم من أهل الكوفة مجتهدون فى مسائل القضاء والامارة »(٥٩) .

(جـ) مدرسة الكوفة :

وأما مدرسة الكوفة فكانت كمايقول ماسينيون من أصل يمنى ، وتنزع نزعة مثالية بطبيعتها ، ويستهويها الشواذ فى النحو ، والخيال فى الشعر ، والظاهر فى الحديث ، وكان أصحابها ذوى نزعة الى التشيع والرجاء فى العقائد(٦٠) ولا غرابة فى ذلك فقد ظهر التشيع فى الكوفة اول ما ظهر .

وقد ظهر من شيوخ الزهد فى القرن الاول الهجرى بالكوفة الربيع بن خثيم ، المتوفى عام ٦٧ هـ فى عهد معاوية . وذكر له الشعرانى أقوالا فى الزهد(٦١) ، منها قوله : « كن وصى نفسك يا أخى ، والا ملكت » ، وقوله: « كل ما لا يبتغى به رحمة الله يضمحل » ، وقوله : « انا احب ان آخذ لنفسى من المهنة » ، وكان يغلب عليه الخوف من الآخرة ، فيذكر الشعرانى أنه كان اذا وجد غفلة من الناس يخرج الى المقابر ويقول : « ياأهل المقابر كنا وكنتم» ثم يحيى الليل كله ، فاذا أصبح كان كانه نشر من قبره .

ومن زهاد هذه المدرسة سعيد بن جبير الذى مات مقتولا بواسط سنة ٩٥ هـ(٦٢) ، وهو من التابعين ، وقد قتله الحجاج ، وفيه قال أحمد بن حنبل: « قتل الحجاج سعيد بن جبير وما على وجه الارض احد الا وهو مفتقر الى علمه » ، وأورد ابن خلكان حوارا مع الحجاج يتبين منه زهده وورعه وجرأته فى مواجهة الظلمة من الحكام ، فقد سأله الحجاج . « ما قولك فى على أهو فى الجنة أو هو فى النار ؟ قال : لو دخلتها وعرفت من فيها عرفت أهلها ، قال : فما قولك فى الخلفاء ؟ قال : لست عليهم بوكيل ، قال : ايهم اعجب اليك ؟ قال : أرضاهم لخالقى .. الخ »(٦٣) .

---

(٥٩) الصوفية والفقراء ، ص ١٢ ــ ١٣ .
(٦٠) مادة « تصوف » بدائرة المعارف الاسلامية .
(٦١) الطبقات الكبرى ، حـ ١ ، ص ٢٥ .
(٦٢) وفيات الاعيان ، حـ ١ ، ص ٢٥٦ ــ ٢٥٨ .
(٦٣) وفيات الاعيان ، حـ ١ ، ص ٢٩١ ــ ٢٩٢ ، وانظر ايضا الطبقات الكبرى ، حـ ١ ، ص ٢٤ .

ومنهم أيضا طاووس بن كيسان المتوفى سنة ١٠٦ هـ ، وهو من التابعين أيضا ، وكان كما وصفه ابن خلكان : « فقيها جليل القدر نبيه الذكر » وكان محبوبا من أهل البيت ، ووعظ عمر بن العزيز ، وعرف له مالك بن أنس فضله ومن أقواله : « أشـــد النـاس عذابا يوم القيامة رجـل أشركه الله تـعالى فى سلطانه فأدخل عليه الجور فى حكمه » .

ومن أبرز زهاد الكوفة سفيان الثورى المتوفى سنة ١٦١ هـ ، وقد «أجمع الناس على دينه وورعه وزهده وتقشفه وثقته »(٦٤)ويذكر أن الجنيد الصوفى كان على مذهبه فى الفقه ، وأراد المهدى توليته القضاء فهرب منه زهدا وتورعا .

ويذكر من زهاد الكوفة كذلك سفيان بن عيينة ، وكان اماما عالما ثبتا زاهدا ورعا (٦٥) وتوفى بمـــكة سنة ١٩٨ هـ ، ومن أقواله « خصلتان يعسر علاجهما ، ترك الطمع فيما فى أيدى الناس واخلاص العمل لله » .

ويذكر ماسينيون من زهاد الكوفة المتأخرين عبدك الذى توفى فى بغداد سنة ٢١٠ هـ(٦٦) ، ويذكر أنه كان من تعاليمه أن الدنيا حرام لا يحل الاخذ منهـــا الا بالقوت ، وكان لا يأكل اللحم . وذكر أنـــه كان يقول ان الامامة بالتعيين موافقا فى ذلك الشيعة(٦٧) .

ويتحدث الدكتور أبو العلا عفيفى عن أثر الثقافات الاجنبية على زهاد الكوفة فيرى أنهم تأثروا بالثقافة الآرامية اتى كانت امتـــدادا للفكر الفلسفى الشرقى الذى تكون خلال القرون الستة الميلادية الاولى ، مستمدا مادته من الفكر اليونانى والفارسى ، أى أنه كان مزيجا من الفلسفة الارسطية والطب والكيمياء والميتافيزيقا الفارسية(٦٨) . « ولكن هذا الاثر فى رأينا لا يلاحظ فى أقوال من ذكرنا من زهاد الكوفة فى القرنين الاول والثانى الهجريين ، وربما يمكن التماسه عند جابر بن حيان الكوفى المعروف بالصوفى ، وزهده أقرب الى

---

(٦٤) وفيات الاعيـــان ، جـ ١ ص ٢٦٣ ، والطبقـــات الكبرى ، جـ ١ ص ٤٠ ــ ٤٣ .

(٦٥) وفيات الاعيان ، جـ ١ ، ص ٢٦٤ والطبقـــات الكبرى ، جـ ١ ص ٤٧ ــ ٤٩ .

(٦٦) مقالة « تصوف » بدائرة المعارف الاسلامية .

(٦٧) Massignon, Recueil etc, p. 11.

(٦٨) التصوف الثورة الروحية فى الاسلام ، ص ٨٨ .

زهـد الفلاسفة ، وله مصنفات فى المنطق والفلسفة والكيمياء ، وقيل انه كان من البرامكة ، وعاصر الرشد ، وقيد انه كان صاحب جعفر الصادق • ولا تعرف سنة وفاته على التحديد ، وقيل انه عاش الى أوائل التاسع الميلادى (بعـد ١٨٤ هـ)(٦٩) • وقيل انه من طبقـة ذى النون المصرى المتوفى سنة ٣٤٥ هـ فى انتحال صناعة الكيمياء ، وتقلد علم الباطن ، والاشراف على كثير من علوم الفلسفة(٧٠) • ويعده ماسينيون من مدرسة الزهد فى الكوفة ، ولكنه فيمـا يبدو لنا كان صاحب زهد مستقل مختلف فى الطابع عن زهد من ذكرناهم من زهاد هـذه المدرسة •

(د) مدرسـة مصـر :

وهناك مدرسة أخرى للزهد فى القرنين الاول والثانى الهجريين اغفلهـا المستشرقون ، وهى فيما يبدو لنا الى الآن سلفية الاتجاه كمدرسة المدينـة • وقـد دخل مصر منذ الفتح الاسلامى عدد من الصحابة ، كعمرو بن العاص ، وابنه عبد الله الذى كان معروفا بالزهد ، والزبير بن العوام ، والمقـداد بن الاسود ، وقد ذكر السيوطى فى « حسن المحاضرة » شيئا عن أخبارهم •

ويذكر من زهاد مصر فى القرن الاول الهجرى سليم بن عتر التجيبى ، وقد حكى عنه الكندى فى كتاب « الولاة والقضاة »(٧١) أنه كان كثير العبادة وتلاوة القرآن ، وأنه كان يصدق فيه قول الله تعالى : « كانوا قليلا من الليل ما يهجعون »(٧٢) ، وقد ولى القضاء بمصر ، وتوفى سنة ٧٥ هـ بدمياط •

ومنهم عبد الرحمن بن حجـيرة الذى ولى القضاء بمصر سنة ٦٩ هـ ، وتوفى سنة ٨٣ هـ(٧٣) ، وكان زاهدا فى الدنيا عابدا ناسكا ، وعرف له ابن عباس علمه ، فقد روى ابن المغيرة « ان رجلا سأل ابن عباس عن مسألة ، فقال تسألنى وفيكم ابن حجيرة » •

---

(٦٩) زكى نجيب محمود : جابر بن حيان ، سلسلة أعلام العرب ، ٣ ، ص ١٥ والفهرست لابن النديم ، ص ٥١٢ ــ ٥١٣ •

(٧٠) القفطى : اخبار العلماء الحكماء ، ص ١٢٧ •

(٧١) كتاب الولاة وكتاب القضـاة ، تحقيـق رفن جست ، بيروت ١٩٠٨ ، ص ٣٠٦ وما بعدها •

(٧٢) الذاريات : ١٧ •

(٧٣) الولاة والقضاة ، ص ٣١٤ وما بعدها •

وكان دخل ابن حجيرة ألف دينار فى السنة ، فلا يحول عليه الحول وعنده شىء ، يفضل على أهله وأخوانه ، وهذا يدل على زهده • ومن أقواله : « ان القاضى اذا قضى بالهوى احتجب الله عز وجل منه واستتر » •

ومن الزهاد والذين أقاموا بمصر فترة طويلة نافع مولى عبد الله بن عمر(٧٤) ، وهو من كبار التابعين ، توفى سنة ١١٧ هـ وقيل ١٢٠ هـ • وقد بعثه عمر بن عبد العزيز الى مصر يعلم السنن ، فأقام بها زاهدا ناسكا •

ولعل أبرز زهاد مصر فى القرن الثانى الهجرى الليث بن سعد(٧٥) ، وهو شخصية جديرة بالدراسة ، وكان مشهورا بالزهد والنسك ، وهو مصرى ، ولد بقلقشندة ، احدى قرى الوجه البحرى سنة ٩٤ هـ ، وتوفى بمصر سنة ١٧٥ هـ • ومع زهده كان ثريا سخيا كما يقول ابن خلكان ، وفقيها مشهورا صاحب مذهب

ومنهم أيضا حياة بن شريح الفقيه المصرى ، المتوفى سنة ١٥٨ هـ(٧٦) وذكر عنه أنه لزهده كان يأخذ عطاءه وقدره ستون دينارا ، ويتصدق به ، وأبو عبد الله بن وهب بن مسلم المصرى المتوفى سنة ١٩٧ هـ بمصر ، وكان كما يصفه ابن خلكان أحد أئمة عصره ، وقد صحب مالك بن أنس ، وكان دائم الخوف من الله(٧٧) •

والواقع أن حركة الزهد فى مصر فى القرنين الاول والثانى الهجريين لم تدرس بعد دراسة كافية ، ونرجو أن تتاح لنا الفرصة مستقبلا لدراسة أكثر عمقا وشمولا لها تربطها بما تلاها من حركة التصوف المصرى فى القرن الثالث الهجرى وما بعدها ، وهى الحركة التى كان على رأسها ذو النون المصرى المتوفى سنة ٢٤٥ هـ(٧٨) •

٤ ـ من الزهد الى التصوف :

لاحظ نيكولسون أن بعض متأخرى الزهاد اقتربوا من التصوف ولكنهم

---

(٧٤) أنظر ترجمته فى وفيات الاعيان ، جـ ٢ ، ص ١٩٨ •
(٧٥) أنظر ترجمته فى وفيات الاعيان ، جـ ١ ، ص ٥٥٤ ـ ٥٥٥ •
(٧٦) أنظر وفيات الاعيان فى ترجمة وهب بن مسلم ، ١ ، ص ٢١٣ •
(٧٧) وفيات الاعيان ، جـ ١ ، ص ٣١٢ ـ ٣١٣ •
(٧٨) أنظر عن التصوف المصرى وخصائصه كتابنا ، ابن عطاء الله السكندرى ، الطبعة الثانية ١٩٦٩ م ، ص ٦١ وما بعدها •

ثم يخرجوا عن دائرة الزهد ، اذ « فى العصر المبكر (يقصد القرنين الاول والثانى الهجريين) لا يستطيع احد أن يفصل الزهد عن التصوف أو يميز بينهما ، بل ان كثيرا من المسلمين الذين أطلقوا على أنفسهم اسم الصوفية (حتى القرن الثالث الذى ظهرت فيه التفرقة بين الزهد والتصوف واضحة جلية) لم يكونوا فى الحقيقة الا زهادا على حظ قليل جدا من التصوف . فالاولى اذن أن نعتبر أوائل الصوفية منتمين الى حركة الزهد التى نحن بصددها »(٧٩) .

وملاحظة نيكولسون هذه تصدق على زهاد يتردد ذكرهم فى كتب التصوف . وتعتبرهم بعض كتب التراجم من الطبقة الاولى من طبقات الصوفية(٨٠) ، وحياتهم تقع فى القرن الثانى والهجرى ، ويمثلون فى الواقع طورا انتقاليا ينتهى بانتهاء القرن الثانى تقريبا .

وقد ظهر من هؤلاء بخراسان ابراهيم بن ادهم المتوفى سنة ١٦١ هـ(٨١) الذى يمثل رجال الزهد فى عصره وان اختلف عن أكثرهم بأنه كان من ابناء الملوك ، وكان أميرا من أمراء بلخ ، ولكنه ــ كما يقول نيكولسون ــ زهد فى الحكم والملك ولبس الصوف ، وهام على وجهه فى بلاد الشام يعيش من كسب يده من حراسة البساتين وغير ذلك ، سئل مرة : لم هجرت الناس ، فقال : « أمسكت بدينى بين صدرى ، وفررت به من بلد الى بلد ، ارض ترفعنى وأرض تضعنى ، فمن رآنى ظننى راعيا أو مجنونا ، افعل ذلك لعلى أصون دينى من وساوس الشيطان ، وأمر بايمانى سالما من باب الموت » .

ويروى عنه السلمى اقوالا كثيرة فى معانى الصبر والصحبة والزهد ، وغير ذلك(٨٢) ، ومن أقواله : « من عرف ما يطلب هان عليه ما يبذل ، ومن أطلق بصره طال اسفه ، ومن أطلق أمله ساء عمله ، ومن اطلق لسانه قتل نفسه »(٨٣) .

---

(٧٩) فى التصوف الاسلامى وتاريخه ، ص ٤٨ .

(٨٠) أنظر طبقات الصوفية للسلمى ، تحقيق الاستاذ نور الدين شريبة ، ص ٦ ، ٢٧ ، حيث يعتبر السلمى الفضيل بن عياض ، وابراهيم ابن ادهم ، من الطبقة الاولى من الصوفية ، وكذلك القشيرى ، الرسالة ص ٨ .

(٨١) فى التصوف الاسلامى وتاريخه ، ص ٤٨ .

(٨٢) طبقات الصوفية ، ص ٣٢ وما بعدها .

(٨٣) طبقات الصوفية ، ص ٢٦ .

ومن أقواله أيضـــا : « اعلم أنك لا تنال درجة الصالحين حتى تجوز بست عقبات : أن تغلق باب النعمة وتفتح باب الشدة ، وأن تغلق باب العز وتفتح باب الذل ، وأن تغلق باب الراحة وتفتح باب الجهد ، وأن تغلق باب النوم وتفتح باب السهر ، وأن تغلق باب الغنى وتفتح باب الفقر ، وأن تغلق الامل وتفتح باب الاستعداد للموت »(٨٤) ٠

وواضح من هـــذه العبارات أنه سيطر عليه الخوف كما سيطر على سائر الزهاد الذين ذكرنا من قبـل ، وضرورة العمل الجدى من أجل الآخرة ، والزهد فى ملذات الدنيا ،والمبالغة فى أخذ النفس بالاشد من الطاعات ٠ونلاحظ أيضا أن كلامه فى الزهد فيه عمق لم يكن فى عبارات غـيره من زهاد عصره وما قبـــله ٠

ومن أولئك الزهاد الذين يذكرون أحيانا على أنهم من الطبقة الاولى من الصوفية ، الفضيل بن عياض(٨٥) ، وهو خراساني أيضـــا ، توفى بمـكة سنة ١٨٧ هـ ٠ وكان قاطع طريق ثم تاب وزهد فى الدنيـــا ، ومن أقواله فى الزهد : « لو أن الدنيا بحذافيرها عرضت على ولا أحاسب بها لكنت أتقذرها كما يتقذر أحدكم الجيفة اذا مر بها أن تصيب ثوبه » ٠ وتكلم عن معنى الرياء فقال : « ترك العمل الاجل الناس هو الرياء ، والعمل لاجل الناس هو الشرك » ، وتنسب له أقوال فى المعرفة نحو قوله : « أحق الناس بالرضا عن الله ، أهـل المعرفة بالله عز وجل » ، وهو يقول فى الزهد : « أصل الزهد الرضا عن الله » ٠

ولعله من أوائل الزهاد الذين نبهوا الى أن اصـــلاح الباطن أهم من الوقوف عند ظواهر العبادات ، وذلك اذا يقول : « لم يدرك عندنا من أدرك بكثرة صيام ولا صلاة ، وانما أدرك بسخاء الانفس ، وسـلامة الصـــدر ، والنصح للامــة » ٠

واورد له السلمى أقوالا كثيرة تدل أيضا على تعمقــه فى فهم الزهـــد واصلاح النفس وتحليتها بالفضائل(٨٦) ٠

ويذكر القشيرى ايضا داود الطـائى المتوفى سـنة ١٦٥ هـ بين أوائل

---

(٨٤) طبقات الصوفية ، ص ٣٨ ٠
(٨٥) طبقات الصوفية ، ص ٦ وما بعدها ، الرسالة القشيرية ، ص ٩ ٠
(٨٦) طبقات الصوفية ، ص ٩ وما بعدها ٠

الصوفية(٨٧) ، وهو أستاذ معروف الكرخي(٨٨) ، وينقل عنه اقوالا كثيرة في الزهد ، ومن أقواله : « صم عن الدنيا واجعل فطرك الموت ، وفر من الناس فرارك من السبع »(٨٩) .

على أن هناك شخصية من شخصيات الزهد كانت أكثر من أولئك الذين ذكرنا اقترابا من التصوف في أواخر القرن الثاني الهجري ، وأعني بها شخصية رابعة العدوية ، وتحتاج منا الى رفقة عند تاريخ حياتها وآرائها ، لما كان لها من دور في تطور الزهد .

٥ ـ تطور الزهد على يد رابعة العدوية :

اسمها كما يورده ابن خلكان في ترجمة لها أم الخير رابعة بنت اسماعيل العدوية البصرية القيسية(٩٠) . وهي مثل رائع من أمثلة الحياة الروحية في الاسلام في القرن الثاني الهجري .

ومعلوماتنا عن تاريخ حياتها قليلة ، وبعضها ذو طابع أسطوري . ولدت في البصرة ، وكانت مولاة لآل عتيك(٩١) . وروى بعض المترجمين لها أنها أدركت الحسن البصري . ولكننا نميل الى استبعاد ذلك لان رابعة توفيت سنة ١٨٥ هـ ، والحسن البصري توفي سنة ١١٠ هـ . ولما كانت قد عاشت كما يذكر المترجمون لها ثمانين عاما ، فلا يعقل أن تكون قد أخذت عن الحسن البصري وهي بنت خمس سنين أو نحوها(٩٢) . وفجأة تحولت رابعة من حياة عادية الى حياة دينية صوفية ، وأقبلت على الزهد والعبادة .

ومن أقوالها في الزهد ما يرويه الهجويري في « كشف المحجوب » (ترجمة نيكولسون) : « ولقد قرأت أن رجلا من أهل الدنيا قال لرابعة : سليني حاجتك) ، فقالت « انى لاستحي أن اسأل الدنيا من يملكها ، فكيف أسألها من لا يملكها »(٩٣) .

---

(٨٧) الرسالة القشيرية ، ص ١٢ .
(٨٨) طبقات الصوفية ، ص ٨٥ .
(٨٩) انظر البيان والتبيين أيضا ، ص ١٧ ـ ١٧١ .
(٩٠) وفيات الاعيان ، حـ ١ ، ص ٢٢٧ .
(٩١) وفيات الاعيان ، حـ ١ ، ص ٢٢٧ .
(٩٢) الحريفيش : الروض الفائق ، القاهرة ١٣٠٤ هـ ص ١١٧ .
(٩٣) كشف المحجوب ، ترجمة نيكولسون ، لندن ١٩١١ ، ص ٣٨ ، والبيان والتبيين للجاحظ تحقيق عبد السلام هارون الطبعة الثانية ١٩٦٨ ، حـ ٣ ، ص ١٢٧ .

ويروى عن رابعة أنها كانت تصلى الليل كله ، فاذا طلع الفجر نامت فى مصلاها نومة خفيفة حتى يسفر الفجر ، ويروى أنها كانت اذا هبت من مرقدها قالت : « يانفس كم تنامين والى كم تنامين يوشك أن تنامى نومة لا تقومين منها الا لصرخة يوم النشور ، وكان هذا دأبها حتى ماتت »(٩٤) ٠

ونحن نجد عند رابعة أيضا اكثارا من البكاء والحزن شأنها فى هذا شأن بعض من تقدمها من الزهاد ، فيذكر الشعرانى عنها فى طبقاته أنها كانت «كثيرة البكاء والحزن ، وكانت اذا سمعت ذكر النار غشى عليها زمانا ، وكان موضع سجودها كهيئة الماء من كثرة دموعها » ٠

وكانت رابعة معاصرة للزاهد المشهور سفيان الثورى ٠ ويروى أنه قال عندها يوما : واحزناه ! فقالت : لا تكذب ، بل قل : واقلة حزناه ، لو كنت محزونا ما تهيأ لك أن تتنفس(٩٥) ٠

ولرابعة العدوية أقوال مأثورة فى معان كثيرة سيتناولها الصوفية المتأخرون فيما بينهم ٠

فمن ذلك كلامها فى التواضع اذ تقول : « ما ظهر من أعمالى فلا أعده شيئا »(٩٦) ٠وروى الجاحظ فى « البيان والتبيين » أنه قيل لرابعة : « هل عملت عملا قط ترين أنه يقبل منك ؟ فقالت : ان كان شيء فخوفى من أن يرد على »(٩٧) ٠

ومن ذلك كلامها فى الرياء اذ تقول : « أكتموا حسناتكم كما تكتمون سيئاتكم » ٠ فهى لا تحب أن يتظاهر الانسان بأعماله الحسنة ٠

وكانت رابعة تنهى عن تتبع عيوب الناس لان السالك الى الله لا بد أن يكون منصرفا الى تعرف عيوب نفسه ، وقد ذكر ابن أبى الحديد فى « شرح نهج البلاغة » عنها انها كانت تقول : « اذا نصح الانسان لله أطلعه الله تعالى على مساوىء عمله فتشاغل بها عن ذكر مساوىء خلقه » ٠ وهذا القول يذكرنا

---

(٩٤) اليافعى : روض الرياحين ، القاهرة ١٣٢٤ هـ ، ص ١٠١ ٠
(٩٥) شذرات الذهب ، القاهرة ، ١٩٣١ جـ ١ ص ٣١٩ ٠
(٩٦) الكشكول ، بولاق ١٢٨٨ هـ ، ص ١٣٤ ٠
(٩٧) البيان والتبيين جـ ، ص ١٧٠ ٠

بما قاله بعدها ابن عطاء الله السكندرى فى حكمة من حكمه : « تشوفك الى ما بطن فيك من العيوب خير من تشوفك الى ما حجب عنك من العيوب »(٩٨)٠

وكانت رابعة ترى أن توبة العاصى خاضعة أولا وأخيرا لارادة الله أو بعبارة أخرى للفضل الالهى ، وليست بارادة الانسان ، فلو شاء الله لتاب على العاصى ، فقد قال رجل لرابعة ، انى أكثرت من الذنوب والمعاصى ، فهل يتوب على أن ان تبت ؟ قالت : لا بل لو تاب عليك لتبت »(٩٩) ٠

وفكرة رابعة عن التوبة يمكن أن ترد الى مصدر قرآنى هو قوله تعالى : « ثم تاب عليهم ليتوبوا ان الله هو التواب الرحيم »(١٠٠) ٠

ومن أقوالها فى معنى الرضا ما أورده الكلاباذى فى كتابه « التعرف » من أن سفيان الثورى قال عند رابعة : « اللهم أرض عنى ، فقالت له : أما تستحى أن تطلب رضا من لست عنه براض(١٠١) ، وذلك اشارة منها الى الرضا الذى يجب أن يكون متبادلا بين العبد والرب مصداقا لقوله تعالى : « رضى الله عنهم ورضوا عنه »(١٠٢) ٠

وقد لاحظ بعض الباحثين فى التصوف من المستشرقين مثل نيكولسون(١٠٣) أن أهمية رابعة العدوية راجعة الى انها قد طبعت الزهد الاسلامى بطابع آخر غير هذا الذى رأيناه عند الحسن البصرى وهو طابع الخوف ، فهى قد أضافت الى الزهد عنصرا جديدا هو الحب الذى يتخذ منه الانسان وسيلة الى مطالعة جمال الله الازلى ٠ وكذلك ذهب أستاذنا المغفور له الشيخ مصطفى عبد الرازق فى بحث له عن رابعة العدوية أيضا الى انها كانت أول من تغنى فى رياض الصوفية بنغمات الحب الالهى شعراً ونثراً ، ولم يكن طريق المحبة مبدأً قبلها(١٠٤) ٠

وقد ذكر القشيرى فى رسالته عنها انها كانت تقول فى مناجاتها :

---

(٩٨) شرح الرندى ، جـ ١ ص ٣٤ ـ ٣٥ ٠
(٩٩) الرسالة القشيرية ، ص ٤٨ ٠
(١٠٠) التوبة : ١١٩ ٠
(١٠١) التعرف للكلاباذى ، القاهرة ، ص ١٠٢ ٠
(١٠٢) المائدة : ١١٩ ٠
(١٠٣) الصوفية فى الاسلام ترجمة الاستاذ نور الدين شريبة ، ص ٥ ٠
(١٠٤) تعليق على مادة « تصوف » بدائرة المعارف الاسلامية ٠

« الهى أتحرق بالنار قلبا بحبك ! فهتف بها مرة هاتف : ما كنا نفعل هذا فلا تظنى بنا ظن السوء »(١٠٥) ٠

ولم تكن رابعة تستهدف فى طاعتها الله غاية من الغايات ، فلم تكن تطمع فى الجنة أو تخاف من عذاب النار ، وانما كانت تطيع الله حبا له ، وهذه المرتبة الروحية تعتبر من أسمى مراتب التصوف عند من جاء بعدها ، وقد عبرت عنها رابعة بقولها :

تعصى الاله وأنت تظهر حبه   هذا لعمرى فى القياس بديع
لو كان حبك صادقا لأطعته   ان المحب لمن يحب يطيع

ويروى أن سفيان الثورى قال لها يوما : « لكل عقد (أى عقيدة أو ايمان) شريطة (شرط) ولكل ايمان حقيقة ، فما حقيقة ايمانك ؟ قالت : ما عبدته خوفا من ناره ، ولا حبا لجنته فأكون كالاجير السوء ان خاف عمل ، بل عبدته حبا له وشوقاً اليه »(١٠٦) ٠

ويروى عنها أيضا أنها كانت تقول فى مناجاتها :(١٠٧) « الهى اذا كنت أعبدك رهبة من النار فاحرقنى بنار جهنم ، واذا كنت أعبدك رغبة فى الجنة فاحرمنيها ، وأما اذا كنت أعبدك من أجل محبتك فلا تحرمنى يا الهى من جمالك الازلى »

ويظهر أن حب رابعة لله كان من ذلك النوع الذى سيطر على كيانها الى الحد الذى جعلها تغيب عن ذاتها فى كثير من الاحيان لحضورها مع الله تعالى على نحو ما تشير اليه بقولها :

انى جعلتك فى الفؤاد محدثى   وأبحت جسمى من أراد جلوسى
فالجسم منى للجليس مؤانس   وحبيب قلبى فى الفؤاد أنيس

لرابعة أبيات أخرى من الشعر ، يبدو فيها أنها تعمقت فى معنى الحب الالهى وأنها تنزع فيه منزعا خاصا ، وهذه الابيات هى :

---

(١٠٥) الرسالة القشيرية ، ص ١٤٧ ـ ١٤٨ ٠
(١٠٦) اتحاف المتقين ، حـ ٩ ، ص ٥٧٦ ٠
(١٠٧) الحياة الروحية فى الاسلام ، ١٨ ٠

أحبك حبين : حب الهـوى | وحبا لأنك أهـــل لذاكا
فأما الذى هو حب الهـوى | فشغلى بذكرك عمن سواكا
وأما الذى أنت أهـــل لـه | فكشفك لى الحجب حتى أراكا
فلا الحمد فى ذا ولا ذاك لى | ولكن لك الحمد فى ذا وذاك

وقـد فسر الامام الغزالى فى « الاحياء » هذه الابيات فقال : « ولعلهـا أرادت بحب الهوى حب الله لاحسانه اليها وانعامه عليها بحظوظ العـاجلة ، وبحبه لمـا هو أهل له الحب لجماله وجلاله الذى انكشف لهـا ، وهـو أعلى الحبين وأقواهما ، ولذة مطالعة جمال الربوبية هى التى عبر عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال حاكيا عن ربه تعالى : « أعددت لعبادى الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر »(١٠٨) ٠

وفى رأينا أن رابعة قسمت الحب الالهى فى هذه الابيات الى قسمين : الاول : هو ما تسميه « حب الهوى » وقد عرفته فى الشطر الثانى من البيت الثانى بأنه « شغلها بذكر الله عمن سواه » والثانى هو ما تسميه « حب الله الذى هو اهل له » وهو « كشف الله لها الحجب حتى تراه » ٠

ولكن يعرض هنا سؤال وهو : كيف يكون الاشتغال بذكر الله عمن سواه حبا للهوى مع أنه مقام رفيع للغاية ؟ ٠

الحقيقة هى أن ما تقصده رابعة العدوية بحب الهوى على هـذا النحو لا يصبح واضحا الا على ضوء الحديث القدسى الذى يحكى فيه الرسول عن رب العزة قوله : « من شغله ذكرى عن مسالتى اعطيتـه افضـــل ما اعطى السائلين » ، فهى تريد أن تقول ان اشتغالها بذكر الله عن سؤاله ، وهو حب الهوى ، شىء معلول أيضا لان الله وعدها كما وعد غيرها من المؤمنين على ذلك باعطائها أفضل ما يعطى السائلين ، وهى لا تطمع ولا ينبغى أن تطمع فى ذلك اطلاقا ، بل هى تريد حبا منزها عن كل غرض ، مبرا عن كل حظ من حظوظ النفس يمكن تصوره ، فهى بذلك قد تخطت مقام سؤال الله او الطلب منه ، ثم تخطت مقام الاشتغال بذكر الله عن مساءلته ايضا لأنه معلول ، واستقرت بعد هذا كله فى مقام حب الله بما هو اهل له ، وذلك حين انكشفت عنها الحجب

(١٠٨) احياء علوم الدين ، طبعة البابى الحلبى ، القاهرة ١٣٣٤ هـ ، جـ ٤ ، ، ص ٢٦٦ ـ ٢٦٧ ٠

لترى جمال الله . وعندئذ تسلم لله تعالى التسليم المطلق برؤية المنعم الوحيد عليها فى الحبين الاول والثانى .

نخلص مما سبق كله الى أن رابعة العدوية كانت تمثل فى القرن الثانى الهجرى تيار الزهد القائم على أساس حب الله تعالى ، على حين كان الحسن البصرى أبرز من مثل الزهد القائم على أساس الخوف من الله .

والى رابعة العدوية يرجع فى الحقيقة الفضل فى اشاعة لفظ الحب عند من جاء من بعدها من الصوفية بعد أن لم يكن طريق الكلام فى الحب قبلها ممهداً . وفى رأينا أنها لم تكتف باشاعة لفظ الحب بل هى أول من تعرض بالتحليل لمعناه ، وببيان ما هو قائم منه على معنى الاخلاص ، وما هو قائم منه على طلب الاعواض من الله . وفى رأينا أيضا أن هذا النوع من التحليل ، الذى لا يخلو من دقة ، قائم عندها على الذوق والمعاناة المباشرة أساسا .

يضاف الى ما تقدم أن رابعة قد تكلمت فى كثير من المعانى الصوفية الدقيقة فى غير موضوع الحب كالكلام فى الزهد والحزن والخوف والتواضع وتصحيح الاعمال والرياء وعدم التشاغل بالخلق والتوبة والرضا ، وغير ذلك مما روى عنها وعرضنا لبعضه فيما سبق .

لذلك كانت رابعة العدوية فى الحقيقة نقطة تحول هامة فى الزهد الاسلامى المهد لظهور الصوفية والتصوف ، ومن هنا جاءت شهرتها ووصفها لهذا ابن خلكان قائلا : « كانت (رابعة) من أعيان عصرها ، وأخبارها فى الصلاح والعبادة مشهورة »(١٠٩) .

ولا أدل على مكانتها ايضا مما نقله ابن عباد الرندى فى شرحه للحكم العطائية من أنها « كانت احدى المحبين » ومن أن سفيان الثورى ، مع ما عرف عنه من الزهد والعلم ، كان يجلس بين يديها ، ويقول لها : علمينا مما أفادك الله من طرائف الحكمة ، وكانت تقول له : نعم الرجل أنت لولا أنك تحب الدنيا ، وكان يعترف لها ويسلم قولها(١١٠) .

---

(١٠٩) وفيات الاعيان . جـ ١ ص ٢١٧ .
(١١٠) شرح الرندى على الحكم ، جـ ١ ، ص ٨٨ .

وقد نشرت بعض الدراسات المتخصصة عن رابعة العدوية ، وهى تكشف عن أهميتها ومكانتها فى تاريخ الزهـد والتصوف فى الاسلام(١١١) ٠

٦ ـ خصائص الزهـد فى القرنين الأول والثانى :

نلاحظ مما سبق ذكره عن الزهد ومدارسه فى المدينة والبصرة والكوفة ومصر وخراسان فى القرنن الاول والثانى أنه يتميز بالخصائص التالية :

أولا : أنه يقوم على أساس فكرة مجانبة الدنيا من أجل الظفر بثواب الآخرة وانتقاء عذاب النار ، متأثرا فى ذلك بتعاليم القرآن والسنة ، وبالظروف السياسية والاجتماعية السائدة فى المجتمع الاسلامى آنذاك ٠

ثانياً : أنه زهد ذو طابع عمل ، ولم يعن أصحـابه بوضع القواعـد النظرية له ، ومن وسائله العملية العيش فى هدوء وبساطة تامة ، والتقليل من المأكل والمشرب والاكثار من العبادات والنوافل والذكر ، مع المبالغة فى الشعور بالخطيئة والخضوع المطلق لمشيئة الله ، والتوكل عليه ، وهو بهذا يهدف الى غـاية أخـلاقية ٠

ثالثاً : أنه كان يتخذ دافعا له الخوف من الله ، وهو خوف يبعث على العمل الدينى الجاد ، على أنه ظهر له دافع آخر فى أواخر القرن الثانى عنـد رابعة ، وهو الحب لله المنزه عن الخوف من عقاب الله والطمع فى ثوابه فى آن معا ، وهو يعبر عن انكار الذات ، وعن التجرد فى علاقة الانسان بالله ٠

رابعاً : أن زهد بعض المتأخرين من الزهاد خصوصا فى خراسان ، وعند رابعة ، يمكن ، لمـا تميز به من تعمق فى التحليل أن يعتبر مرحلة تمهيـدية للتصوف ٠ وأصحابه ، وان كانوا يقتربون من التصوف لا يعدون صوفيـة

---

(١١١) من هذه الدراسات دراسـة المستشرقة الانجليزية مارجريت سميث عنوانها :
Rabia the mystic and her fellow saints in Islam, Cambridge, 1928
ودراسة للمرحوم الاستاذ الشيخ مصطفى عبد الرازق نشرت فى تعليقه على مادة « تصوف » بدائرة المعارف الاسلامية ، الترجمة العربية ٠
ودراسة للاستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوى ، عنوانها : شهيدة العشق الالهى رابعة العدوية ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، سلسلة دراسـات اسلامية رقم ٨ ٠

بالمعنى الدقيق للكلمة ، وانما يمكن اعتبارهم روادا أوائل لمن سيجىء بعدهم من صوفية القرنين الثالث والرابع ٠

هـذا ، ويعتبر نيكولسون الزهد « أقدم نوع من أنواع التصـوف الاسلامى »(١١٢) ، وهو يصف الزهاد أحيانا « بالصوفية الأولين »(١١٣) ، ولكننا نرى أن مثل هـذا الزهـد لا ينطبق عليه من الخصائص الخمس التى ذكرناها للتصـوف من قبل(١١٤) الا خاصية واحـدة هى الترقى الخلقى ٠ ولذلك فان من الادق عدم اطلاق اسم الصوفية على زهاد المسلمين حتى أواخر القرن الثانى ٠ ونؤثر أن نطلق عليهم ما أطلقته المصادر العربية القديمة عليهم من تسميات ، كالزهاد والعباد والنساك والقراء وما الى ذلك(١١٥) ٠

---

(١١٢) فى التصوف الاسلامى وتاريخه ، ص ١١٢ ٠
(١١٣) صوفية الاسـلام ، ص ٤ ٠
(١١٤) انظر ص ٧ ـ ٩ من هـذا الكتاب ٠
(١١٥) قارن : تلبيس ابليس ، ص ١٧١ ، ١٧٥ ٠ وجدير بالذكر أن ابن الجوزى نقد السلمى فى اعتباره ابراهيم بن أدهم ، الفضيل بن عياض من الصوفية ، ونقد الاصفهانى فى اعتباره الحسن البصرى وسفيان الثورى وغيرهما من الصوفية ، ويقول : « فالتصوف مذهب معروف يزيد على الزهد » (١٧٥) ، ويقول : الصوفية انفردوا عن الزهاد بصفات وأحوال ، وتوسموا بسمات ، فاحتجنا الى أفرادهم بالذكر ٠ والتصوف طريقة ابتداؤها الزهـد الكلى (ص ١٧١) ٠
وكلام ابن الجوزى يدل على تمييزه الدقيق بين التصوف والزهد على أسـاس منهجى ٠

الفصل الرابع

التصوف فى القرنين الثالث والرابع

١ ـ تمهيـــد :

من الصعب تحديد فواصل زمنية بين حركتى الزهـد والتصـــوف فى الاسلام ، اذ التطورات الفكرية لا تخضع بطبيعتها للتحديد الزمنى الصارم ، وقد رأينا فى الفصل السابق أن بعض متأخرى الزهاد فى القرن الثانى الهجرى كانوا ينزعون الى التصوف ، واعتبرهم بعض كتاب التراجم من الصوفية ٠

ولكننا نلاحظ مع ذلك تحولا واضحا طرأ على الزهد منذ أوائل القرن الثالث الهجرى ، على وجه التقريب ، ولم يعد الزهاد فى هذه الفترة يسمون بهذا الاسم ، وانما عرفوا بالصوفية(١) ٠ واتجهوا الى الكلام عن معانى لم تكن معروفة من قبل ، فتكلموا عن الأخلاق والنفس والسلوك محددين طريقا الى الله يترقى السالك له فيما يعرف بالمقـامات والاحـوال ، وعن المعرفـة ومناهجها ، والتوحيد ، والفناء ، والاتحاد والحلول ، ووضعوا القواعد النظرية لهذا كله ، كما حددوا رسوما عملية معينة لطريقتهم ، وأصبحت لهم لغـــة رمزية خاصة لا يشاركهم فيها سواهم ٠

وهنا ظهر التدوين فى التصوف ، ومن أقـدم من صنف فيه المحاسبى المتوفى سنة ٢٤٣ هـ ، والخراز المتوفى سنة ٢٧٧ هـ ، والحكيم الترمذى المتوفى سنة ٢٨٥ هـ ، والجنيـد المتوفى سـنة ٢٩٧ هـ ٠ وهم جميعـا من صوفيـة القـرن الثـالث ٠

وبهذا يمكننا القول بأن القرن الثالث هو بداية تكون علم التصوف بمعناه الدقيق ، كما أن الخصائص الخمس التى تحدثنا عنها فى الفصـل الاول بدأت تتجلى فيه بوضوح ، واستمر هذا التصوف كذلك فى القـــرن

---

(١) عرف الاسم فيما يبدو قبل سنة ٢٠٠ هـ (الرسالة القشـيرية ، ص ٧ ـ ٨ ، مقدمة ابن خلدون ، ص ٢٢٨) ولكنه فيما يبدو انتشر فى القرن الثالث الهجرى ، يقول الهمـدانى : « ولم يكن السـالكون لطـريق الله ، فى الاعصار السالفة ، والقرون الاولى يعرفون باسم التصوف ، وانما الصـوفى لفظ اشتهر فى القرن الثالث »
Massignon : Recueil . . etc, p. 11.

الرابع ، بحيث يمكن أن نعتبر تصوف هذين القرنين تصوفا اسلاميا ناضجا اكتملت له كل مقوماته ٠

وقد أشار الدكتور أبو العلا عفيفي أيضا الى ذلك قائلا : « دخل التصوف بعد ذلك (أى بعد أن كان زهدا) فى دور جديد هو دور المواجد والكشف والاذواق ، ويقع هذا الدور فى القرنين الثالث والرابع اللذين يمثلان العصر الذهبى للتصوف الاسلامى فى أرقى وأصفى مراتبه »(٢) ٠

٢ – التمييز بين التصوف والفقه على أساس منهجى :

أصبح التصوف منذ القرن الثالث متميزا على علم الفقه من ناحية الموضوع والمنهج والغاية ٠

ولا شك انه كان لحركة تدوين العلوم الشرعية التى سبقت تدوين التصوف أثر فى ذلك ، على نحو ما يقول ابن خلدون : « فلما كتبت العلوم ودونت ، وألف الفقهاء فى الفقه وأصوله ، والكلام والتفسير وغير ذلك ، كتب رجال من أهل هذه الطريقة (يقصد طريقة الصوفية) فى طريقهم ، فمنهم من كتب فى الورع ، ومحاسبة النفس على الاقتداء فى الاخذ والترك ٠٠٠ وصار علم التصوف فى الملة علما مدونا بعد أن كانت الطريقة عبادة فقط »(٣) ٠

ويصف ابن خلدون المقابلة بين علمى الفقه والتصوف ، قائلا : وصار علم الشريعة على صنفين : صنف مخصوص بالفقهاء وأهل الفتيا ، وهو الاحكام العامة فى العبادات والعادات والمعاملات ، وصنف مخصوص بالقوم (يقصد الصوفية) فى القيام بهذه المجاهدة (يشير الى مجاهدة النفس) ، ومحاسبة النفس عليها ، والكلام فى الاذواق والمواجد العارضة فى طريقها ، وكيفية الترقى فيها من ذوق الى ذوق ، وشرح الاصطلاحات التى تدور بينهم فى ذلك »(٤) وقد أطلق الصوفية منذ هذا العصر وما بعده تسميات خاصة

---

(٢) التصوف : الثورة الروحية فى الاسلام ، ص ٩٢ ٠

(٣) المقدمة ، ص ٣٢٩ ، ومما يلاحظ أنه بدأ تدوين بعض السنن فى وقت مبكر قبل نهاية القرن الاول الهجرى فى عهد عمر بن عبد العزيز المتوفى سنة ١٠١ هـ ، ولكن تدوينها بالمعنى الحقيقى يقع بين سنتى ١٢٠ هـ ، ١٥٠ هـ ، وكان تدوين الفقه كذلك أثناء القرن الثانى ، أما أصول الفقه فأول من صنف فيه الشافعى المتوفى سنة ٢٠٤ هـ ، وأما علم الكلام فظهر التصنيف فيه فى القرن الثانى أيضا خصوصا فى العصر العباسى (تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية . ص ١٩٥ وما بعدها ، ٢٠٥ ، ٢٢٢ ، ٢٨٨) ٠

(٤) مقدمة ابن خلدون ، ص ٣٢٩ ٠

على علمهم ، فعرف بعلم الباطن(٥) ، وبعلم الحقيقة(٦) ، وبعلم الوراثة(٧) ، وبعلم الدراية ، فى مقابل علم الظاهر وعلم الشريعـة ، وعلم الدراسـة ، وعـلم الرواية ٠

وقـد وضح الطوسى فى (اللمع) الفرق بين علم الباطن وعلم الظاهر ، أو علم الدراية ، وعلم الرواية ، قائلا :

« ان علم الشريعة علم واحد ، وهو اسم واحد يجمع معنيين : الرواية والدراية ، فاذا جمعتهما فهو علم الشريعـة الداعية الى الأعمال الظـاهرة والباطنـة ٠ والأعمـال الظاهرة كأعمال الجوارح الظاهرة ، وهى العبـادات والأحكام ، مثل الطهارة والصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد وغير ذلك، فهذه العبادات » ٠

« وأما الأحكام فالحدود والطلاق والعتاق والبيوع والفرائض والقصاص وغيرها ، فهذا كله على الجوارح الظاهرة » ٠

« وأما الأعمال الباطنة فكأعمـال القلوب ، وهى المقامات والأحوال ، مثل التصديق والايمان واليقين والصدق والاخلاص والمعرفة والمحبة والرضا والذكر والشكر ٠٠٠ الخ ٠

« فاذا قلنا : علم الباطن أردنا بذلك علم أعمال الباطن التى هى على الجارحة الباطنة وهى القلب ٠

---

(٥) المقصود عندهم بعلم الباطن علم اصلاح باطن العبد من الناحية الاخلاقية ولا علاقة لهذا العلم بمذاهب الباطنية من الشيعة ٠

(٦) لعل الصوفية استندوا فى هذه التسمية الى حديث حارثة ، فقـد سأله الرسول (ص) : كيف أصبحت يا حارثة ؟ قال : أصبحت مؤمنا حقـا ، فقال (ص) : لكل حق حقيقة ، فما حقيقة ايمانك ؟ فقال : عزفت نفسى عن الدنيا ، فاستوى عندى ذهبها ومدرها ، وكأنى أنظر الى أهل الجنة فى الجنة يتنعمون ، والى أهل النار فى النار يعذبون ٠ وكأنى أرى عرش ربى بارزا ٠ من أجل ذلك أسهرت ليلى وأظمأت نهارى ، فقال له الرسول (ص) : يا حارثة عرفت فالزم » ، لطائف المنن لابن عطاء الله السكندرى ، ص ٩٧ وما بعدها ٠

(٧) لعل هـذه التسمية تستند الى حديث : « العلماء ورثة الأنبياء » ، اللمع ، ص ٢٢ ٠

« كما أنا اذا قلنا : علم الظاهر أشرنا الى علم الأعمال الظـاهرة التى هى على الجوارح الظاهرة »(٨) ٠

ولعله قد تبين لك من كلام الطوسى أن الصوفية حـين يسمون علمهم بعلم الدراية أو الباطن أو ما شابه ذلك من تسميـات ، فانهم يميزون بين علمين : علم نظرى بالأحكام ، وعلم بكيفية التحقق بها ذوقا وسلوكا،فالأول هو الفقه أو الظاهر ، والثانى هو التصوف أو الباطن ، هذا فضلا عن أن العلم الأول تجرى أحكامه على جوارح الانسان الظاهرة ، على حين أن العلم الثانى تجرى أحكامه على الجارحة الباطنة فى الانسان وهى القلب ٠

على أن هذا التمييز اعتبارى ، ولا خـلاف بين العلمين فى الحقيقة ، فأحدهما ، وهو علم الباطن ، ثمرة للآخر وهو الظاهر ٠ ومتى تحقق العبـد بالعمـل بأحكام الشريعة ، واتجه بقلبه نحو الله ، وسلك طريق الذوى فى التجربة الدينية ، فقـد حصل على ذلك العلم الباطن ، والى ذلك يشـير الشعرانى فى (الطبقات الكبرى) بقوله : « (هو أى علم الباطن) علم انقـدح فى قلوب الأولياء حين استنارت بالعمل بالكتاب والسنة ٠٠ والتصوف انما هو زبدة عمل العبد بأحكام الشريعة »(٩) ٠

ويصور القشيرى فى الرسالة العلاقة بـين الشريعة والحقيقة تصويرا رائعا ، فيقول : (الشريعة أمر بالتزام العبودية ، والحقيقة مشاهدةالربوبية، فكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فغير مقبول ، وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فغير محصول ٠ الشريعةجاء ت بتكليف الخلق ، والحقيقة انباء عن تصريف الحق ٠ فالشريعة أن تعبده والحقيقة أن تشهده ، والشريعة قيام بما أمر ، والحقيقة شهود لما قضى وقدر ، وأخفى وأظهر »(١٠) ٠

واعتبر الصوفية أن علمهم فى يقينه أسمى من سائر العلوم التى تعتمد على العقل وبراهينه ، ولذلك يعرف عندهم بحق اليقين ، وهذا اليقين الذى تتميز به علومهم عيانى ، أو كشفى ذوقى ، يتحقق به العبـد متى سلك طريقهم(١١) ٠

---

(٨) اللمع ، ص ٤٣ ــ ٤٤ ٠
(٩) الطبقات الكبرى ، ص ٤ ٠
(١٠) الرسالة القشيرية ، ص ٤٣ ٠
(١١) الرسالة القشيرية ، ص ٤٤ ٠

ولما كان الأمر كذلك ، فقد ذهب بعض الصوفية كالطوسى الى أن علوم الصوفية لا حد لها ، على حين أن علوم الفقهاء محدودة لأنها علوم رسوم ، وفى ذلك يقول : « واعلم أن مستنبطات الصوفية فى معانى هذه العلوم (يقصد علوم الشرع) ومعرفة دقائقها وحقائقها ينبغى أن تكون أكثر من مستنبطات الفقهاء فى معانى أحكام الظاهر ، لأن هذا العلم (التصوف) ليس له نهاية ، لأنه اشارات وبواد وخواطر وعطايا وهبات يغرفها أهلها من بحر العطاء ، وسائر العلوم لها حد محدود ، وجميع العلوم يؤدى الى علم التصوف ، وعلم التصوف لا يؤدى الا الى نوع من علم التصوف ، وليس له نهاية ، لأن المقصود ليس له غاية ، وهو علم الفتوح يفتح الله تعالى على قلوب أوليائه فى فهم كلامه ومستنبطات خطبه ما شاء كيف شاء »(١٢) ٠

٣ ـ اتجاهان للتصوف :

يلاحظ الدارس للتصوف الاسلامى فى القرنين الثالث والرابع ، أن التصوف أصبح طريقا للمعرفة بعد أن كان طريقا للعبادة ٠

وقد حفلت كتب التراجم والطبقات بأقوال الصوفية الذين عاشوا فى هذين القرنين ، كالرسالة القشيرية ، واللمع للطوسى ، والتعرف للكلاباذى ، والطبقات للسلمى ، وغيرها ، وهى أقوال تظهرنا على بواكير التصوف النظرى ٠

ونحن نلاحظ ابان هذين القرنين اتجاهين واضحين للتصوف : الاتجاه الأول يمثله صوفية معتدلون فى آرائهم ، يربطون بين تصوفهم وبين الكتاب والسنة بصورة واضحة ، وان شئت قلت : يزنون تصوفهم دائما بميزان الشريعة وكان بعضهم من علمائها المعروفين ، ويغلب على تصوفهم الطابع الأخلاقى ٠ والاتجاه الثانى يمثله صوفية استسلموا لأحوال الفناء ، ونطقوا بعبارات غريبة ، عرفت بالشطحيات(١٣) ، وكانت لهم تصورات لعلاقة الانسان بالله كالاتحاد والحلول ، وتصوفهم لا يخلو من بعض النزاع الميتافيزيقية فى صورة بسيطة ٠

---

(١٢) اللمع ، ص ٢٧ ٠

(١٣) « الشطح كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى ، وهو من زلات المحققين ، فانه دعوى بحق يفصح بها العارف من غير اذن الهى » تعريفات الجرجانى ، مادة « شطح » ٠

وسنعرض فيما يلى لأبرز صوفية القرنين الثالث والرابع ، وهم قد تحدثوا جميعا فى حقائق التصوف ، الا أننا سنصنفهم بحسب ما غلب على كل واحد منهم من الكلام فى موضوعات التصوف الرئيسية لهذا العهد ٠

(أ) المعـــرفة :

لعل أول من تكلم فى المعرفة معروف الكرخى ، المتوفى سنة ٢٠٠ هـ ، وهو من أوائل الصوفية ، ولعله أيضا أول من عرف التصوف ، فقد عـــرفه بقوله : « التصوف الأخذ بالحقائق ، واليأس مما فى أيدى الخلائق »(١٤) ٠

وهو يعنى بذلك أن التصوف هو علم الحقائق الذوقيـــة التى تتكشف للصوفى فى مقابل الرسوم الشرعية ، وهو أيضا الى جانب ذلك زهد فيما فى أيدى الناس فالتصوف عنده زهد ومعرفة ٠

والتصوف عند معروف قائم على الشريعة ، وما تتطلبه من أعمـــال العبادات والطاعات ، غير أنه يكره الجدل النظرى فى مسائل الدين ، فيقـــدم العمل على ذلك ، يدلنا عليه ما أورده السلمى عنه قائلا : « اذا أراد الله بعبد خيرا فتح عليه باب العمل ، وأغلق عنه باب الجدل ، واذا أراد الله بعبد شرا أغلق عنه باب العمل وفتح عليه باب الجدل »(١٥) ٠

ويرى معروف ضرورة ارتباط العلم بالعمل ، فيقول : « اذا عمل العالم بالعلم استوت له قلوب المؤمنين ، وكرهه كل من فى قلبه مرض »(١٦) ٠

وممن تحدثوا فى المعرفة أيضا أبو سليمان الدارانى (نسبة الى داران احدى قرى دمشق) ، وقد توفى سنة ٢١٥ هـ ٠ ومن أقواله : « لا يزهـــد فى شهوات هـــذه الدنيا الا من وضع الله فى قلبه نورا يشغله دائمـــا بأمور الآخـــرة »(١٧) ، وهو يعبر هنا عن فكرة النور الذى هو أساس المعـــرفة الصوفية ، والذى يحصل فى القلب ٠

---

(١٤) الرسالة القشيرية ، ص ١٢٧ ٠
(١٥) طبقات السلمى ، ص ٨٧ ٠
(١٦) الطبقات الكبرى ، حـ ١ ، ص ٦٢ ٠
(١٧) فريد الدين العطـار : تذكرة الأوليـاء ، حـ ١ ، ص ٢٣٢ ، وفى التصوف الاسلامى وتاريخه ، ص ٦ ٠

وقد ذكر عنه الطوسى فى « اللمع » : « لو أعلم أن بمكة رجلا يفيدنى فى هذا العلم ، يعنى فى علم المعرفة ، كلمة لحضرنى أن أمشى على رجلى ولو ألف فرسخ حتى أسمعها منه »(١٨) ٠

والحقيقة عنده مرتبطة بالشريعة ، يدلنا على ذلك قوله : « ربما يقع فى قلبى النكتة (المسألة) من نكت القوم (يعنى الصوفية) أياما فلا أقبل منه (أى من قلبه) الا بشاهدين عدلين : الكتاب والسنة »(١٩) ٠

وتروى لنا كتب التصوف أقوالا كثيرة لصوفية القرنين الثالث والرابع فى المعرفة(٢٠) ، على أن أبرز وأسبق صوفى ، غلب عليه الكلام فى المعـرفة ، هو ذو النون المصرى ، ولد فى أخميم بصعيد مصر سنة ١٥٥ هـ وتوفى سنة ٢٤٥ هـ(٢١) ، ويصفه كتاب التراجم بأنه كان أوحد وقته علما وورعا وحالا وأدبا ، وترجع أهميته فى التصوف الى أنه أول من تكلم فى مصر فى الاحوال ومقامات أهل الولاية(٢٢) ويصفه عبد الرحمن الجامى فى « نفحات الأنس » بأنه رأس طائفة الصوفية(٢٣) فالكل قد أخذ عنه وانتسب اليـه ٠ ويرى ماسينيون أيضا أن شهرة ذو النون ترجع على الأخص الى أنه صنف الأحوال الصوفيـــــة(٢٤) ٠

ويتجه ذو النون الى ربط المعرفة بالشريعة ، فيقول : « علامة العارف ثلاثة : لا يطفىء نور معرفته نور ورعه ، ولا يعتقـــد باطنا من العلم ينقض عليه ظاهرا من الحكم ، ولا تحمله كثرة نعم الله عز وجل على هتك أســـتار محارم الله تعالى (٢٥) ٠

---

(١٨) اللمع ، ص ٢٤٠ ٠
(١٩) الرسالة القشيرية ، ص ١٥ ٠
(٢٠) انظر على سبيل المثال : باب المعرفة من الرسالة القشـيرية ، ص ١٤٠ ــ ١٤٣ ، اللمع للطوسى ، ص ٥٦ وما بعدها ، التعرف للكلاباذى ، ص ٦٣ ــ ٦٦ ٠
(٢١) انظر ترجمته فى وفيات الأعيان ، حـ ١ ، ص ١٢٦ ، وطبقـات الشعرانى ، حـ ١ ، ص ٨١ ــ ٨٤ ٠ وحلية الأولياء ، حـ ٩ ، ٣٣١ وما بعدها ، وتعليق المرحوم الدكتور محمد مصطفى حلمى على مادة « ذو النون » بدائرة المعارف الاسلامية ، الترجمة العربية ٠
(٢٢) النجوم الزاهرة ، حـ ٧ ص ٥٣ ٠
(٢٣) نفحات الأنس ، ص ٢٦ وما بعدها ٠
(٢٤) Massignon , Recueil. etc, P. 15.
(٢٥) الرسالة القشيرية ، ص ١٤٣ ٠

وللمعرفة عنده غاية أخلاقية ، وهى أن يتشبه الانسانية ، بأخلاق الله على قـدر الطاقة الانسانية ، والى ذلك الاشارة بقوله : « معاشرة العـارف كمعاشرة الله تعالى ، يحتملك ويحلم عنك تخلقا بأخلاق الله عز وجل»(٢٦)٠

وكلما ازداد العارف معرفة بالله كان أكثر خشوعا ، فيقول : « العارف كل يوم أخشع ، لأنـه كل ساعة أقرب »(٢٧) ، وهو بالجملة منصرف الى الله تماما ، فيقول : « ان العارف لا يلزم حالة واحدة ، انما يلزم ربـه فى الحالات كلهـــا »(٢٨) ٠

وأهمية ذى النون فى التصوف راجعـــة فى الحقيقة الى أنه كان أول من تكلم من الصوفية عن المعـــرفة بكلام دقيق ، فظهرت الخاصية العرفانيـة للتصوف عنده لأول مرة ٠

وهو يرى معرفة الله فضلا من الله يهبه للعارف ، وبذلك يجعل هـذه المعرفة مقابلة لمعرفة المتكلمين والفلاسفة التى من أخص خصائصها أنهـــا مكتسبة بالعقل ، وقد أشار ذو النون الى ذلك حين سئل : بم عرفت ربك ؟ قال : « عرفت ربى بربى ، ولولا ربى لمـا عرفت ربى »(٢٩) ٠

وفى رسالة لذى النون عنوانها « الكلام على البسملة » نجـــده يقسم المعرفة على ثلاثة أقسام : « معرفة الله على ثلاثة أوجه : معرفة التوحيـد ، وهى لعامة المؤمنين ، والثانية معرفة الحجة والبيان ، وهى للعلماء والحكمـاء والبلغاء ، والثالثة معرفة صفات الوحدانية والفردانية ، وهى لأولياء الله وأصـــفيائه »(٣٠) ٠

وواضح أن هذه الأفكار المتعلقة بنظرية المعرفة ليس فيها بساطة تعابير الزهاد فى القرنين الأول والثانى ، وهى تمثل اتجاه التصوف الى منهج أكثر دقـة وعمقا ، وان شئت قلت : هى تحول واضح من الزهد الى التصوف من حيث هو فلسفة ابستمولوجية ٠ ذلك أن تقسيم ذى النون للمعرفة يتضمن

---

(٢٦) الرسالة القشيرية ، ص ١٤٢ ٠
(٢٧) طبقات السلمى ، ص ٢٦ ٠
(٢٨) طبقات السلمى ، ص ٣٦ ٠
(٢٩) الرسالة القشيرية ، ص ١٤٢ ٠
(٣٠) محمد عبد المنعم خفاجى : التراث الروحى للتصوف الاسلامى فى مصر ، ص ٤٠ ٠

القول بثلاثة مناهج للمعرفة متميزة : فهنك منهج النقل ، الذى يدرك العوام بواسطته التوحيد ، ومنهج العقل الذى يعتمد عليـه الحكماء والفلاسفة ومن نحا نحوهم ، وهو الاستدلال وهناك أخيرا منهج الذوق المباشر ، وهو منهج الأولياء والصوفيـة ٠

وسنجد هذه التفرقة بين المعرفة الصوفية وغيرها عند من تلا ذا النون ، وكل ما فى الأمر أنها اكتسبت على أيدى المتأخرين من الصوفية ، كالغزالى وابن عربى ، مزيدا من الدقة والوضوع وقد فطن نيكولسون الى أهميـة ذى النون فى التصوف من هذه الناحية ، فقال :

« فان ما يسميه الصوفية المعرفة بالله ، ويعتبرونه من أخص صفاتهم يرادف فى اللغة اليونانية كلمـة «gnosis» التى معناها العلم بلا واسطة ، الناشىء عن الكشف والشهود٠ وقد عرفها هذا التعريف كثير من صوفية القرن الثالث ٠ ولكن أول من بحث فى المعرفة بحثا نظريا دقيقا هو ذو النون المصرى الذى قال فيه الجامى انه كان شيخ هذه الطائفة ، عنه أخذوا واليه انتسبوا٠ ولا شك فى أن هذه مبالغة فى وصف ذى النون ، ولكن لها دلالتها فى الاشارة الى مكانته ، وقد رأى ذو النون أن غاية الحياة الصوفية الوصول الى مقام المعرفة الذى تتجلى فيه الحقائق فيدركها الصوفى ادراكا ذوقيا لا أثر فيـه للعقل ولا للرؤية ، وذلك لا يكون الا لخاصـة أهل الله الذين يرونه بأعين بصـائرهم »(٣١) ٠

(ب) الأخـلاق ومراحـل الطـريق الى الله :

كان التصوف فى القرنين الثالث والرابع علما للأخلاق الدينية أساسا٠ ومن الطبيعى أن ترتبط الناحية الأخلاقية للتصوف لهـذا العهد بالكلام فى النفس الانسانية وتصنيف قواها ، وبيان آفاتها وأمراضها وطريق الخلاص عنها ٠ ولذلك بمكننا القول أيضا بأن التصوف آنذاك كان مطبوعا بطابـع سيكولوجى الى جانب الطابع الأخلاقى ٠ وان شئت قلت : ان مبحث الأخلاق عند الصوفية وقتئذ كان قائما على أساس تحليل النفس الانسانية لمعـرفة أخلاقها الذميمة ، والتكمل الخلقى عنـدهم يكون باحلال الاخلاق المحمودة عندهم محل الأخلاق الذميمة ٠

---

(٣١) فى التصوف الاسلامى وتاريخه ، ص ٧٤ ٠

يقول القشيري في رسالته : « وانما أرادوا (أى الصوفية) بالنفس ما كان معلولا من أوصاف العبد ومذموما من أخلاقه وأفعاله ٠ ثم ان المعلولات من أوصاف العبد على ضربين : أحدهما يكون كسبا له كمعاصيه ومخالفاته، والثاني أخلاقه الدنيئة (الفطرية) فهى في أنفسها مذمومة ، فاذا عالجها العبد ونازلها تنتفى عنه بالمجاهدة تلك الأخلاق »(٣٢) ٠

وقد بين السهروردي البغدادي في « عوارف المعارف » ذلك الارتباط الوثيق بين علم الأخلاق وعلم النفس عند الصوفية ، فيقول ان « الصوفية رزقوا سائر العلوم التى أشار اليها المتقدمون ٠ ومن أعز علومهم علم النفس ومعرفتها ، ومعرفة أخلاقها »(٣٣) ، ويقول الطوسي في « اللمع »:«وللصوفية أيضا تخصيص في معرفة النفس وأماراتها وخواطرها ودقائق الرياء والشهوة الخفية والشرك الخفي »(٣٤) ٠ ويقول الكلاباذي في « التعرف » : « فأول ما يلزمه (أى يلزم السالك لطريق الله) علم آفات النفس ومعرفتها ورياضتها وتهذيب أخلاقها »(٣٥) ٠

فأنت ترى من كل هذه الشواهد الارتباط الوثيق بين التصوف كعلم للأخلاق وعلم النفس ، فكان المتقدمون من الصوفية يجعلون علم النفس مندرجا تحت الأخلاق أو التصوف ، وان شئت قلت : كان علم النفس عندهم علما غائيا يهدف الى غاية أخلاقية هى تهذيب النفس بتعويدها الفضائل الأخلاقية على اختلافها ، فلم يكن علم النفس عندهم اذن مستقلا أو موضوعيا كما هو شأنه في العصر الحاضر ٠

والكلام في الأخلاق ومعانيها كالمجاهدة والتوبة والصبر والرضا والتوكل والتقوى والخوف والرجاء والمحبة والذكر وغير ذلك ، والنفس وعللها والسلوك وآدابه ومراحله ، حظ مشترك بين صوفية القرنين الثالث والرابع جميعا ، وكتب طبقاتهم حافلة بالشيء الكثير من أقوالهم في ذلك ٠

ولعل من أوائل من تكلموا في هذه الناحية بشيء من التعمق ، الحارث ابن أسد المحاسبي ، وهو أحد الصوفية الذين جمعوا بين العلم بالشريعة

---

(٣٢) الرسالة القشيرية ، ص ٤٤ ٠
(٣٣) عوارف المعارف بهامش الاحياء ، حـ ١ ، ص ٢٤٤ ٠
(٣٤) اللمع ، ص ٣٢ ٠
(٣٥) التعرف ، ص ٨٧ ٠

وعلوم الحقائق . وهو بصرى الاصل مات ببغداد سنة ٢٤٣ هـ(٣٦) ٠ وصفه القشيرى بأنه كان عديم النظر في زمانه علما وورعا ومعاملة(٣٧) ، ووصفه الشعرانى بقوله : « هو من علماء مشايخ القوم بعلوم الظاهر وعلوم الاصول وعلوم المعاملات ، له التصانيف المشهورة ، عديم النظر في زمانه » وهو أستاذ أكثر البغداديين »(٣٨) ، وهو مؤسس مدرسة بغداد الصوفية التى انتمى اليها الجنيد المتوفى سنة ٢٩٨ هـ وأبو حمزة البغدادى المتوفى سنة ٢٨٩ هـ ، وأبو الحسين النورى المتوفى سنة ٢٩٥ هـ ، والسرى السقطى المتوفى سنة ٢٥٣ هـ ، وغيرهم ٠

وقد سمى المحاسبى بهذا الاسم لمحاسبته لنفسه ، وله عدة رسائل فى التصوف تدور حول تحليل الحياة الروحية(٣٩) ، ولخضاع الأعمال والأفكار للنقد والاختيار لمعرفة مدى صدقها ، ومراعاتها لحقوق الله ، وهذا هو هدفه من كتابه « الرعاية لحقوق الانسان » ، الذى يصفه ماسينيون بأنه أجمل كتاب عن حياة الباطن أخرجه الاسلام(٤٠) ٠

وينحو المحاسبى فى تصوفه الى التحليل المنطقى ، يدلنا على ذلك قوله: « المحاسبة والموازنة فى أربعة مواطن : فيما بين الايمان والكفر ، وفيما بين الصدق والكذب ، وبين التوحيد والشرك ، وبين الاخلاص والرياء »(٤١) ، وقوله فى تحليل معانى الحزن : « الحزن على وجوه : حزن على فقد أمر يحب (الانسان) وجوده ، وحزن مخافة أمر مستقبل ، وحب لما أحب من الظفر بأمر فيتأخر عن مراده ، وحزن يتذكر من نفسه مخالفات الحق ، فيحزن له »(٤٢) ٠

---

(٣٦) طبقات السلمى ، ص ٥٦ وقد كتب عنه الأستاذ عبد الحليم محمود دراسة باللغة الفرنسية كانت موضوعا لدرجة الدكتوراه من جامعة باريس ، ونشرت سنة ١٩٤٠ م ٠

(٣٧) الرسالة القشيرية ، ص ١٢ ٠

(٣٨) الطبقات الكبرى ، جـ ١ ، ص ٦٤ ٠

(٣٩) أهمها « الرعاية لحقوق الله » الذى نشرته مارجريت سميث ، فى سلسلة جب التذكارية ، سنة ١٩٤٠ م ، وكتاب « التوهم » الذى نشره أربرى ، القاهرة ١٩٣٧ م أنظر Massignon. Art. Al.Muhasibi, Encyclopedia of Islam

(٤٠) Massignon . Recueil. etc, q 17

(٤١) طبقات السلمى ، ص ٥٨ ٠

(٤٢) طبقات السلمى ، ص ٥٩ ٠

وهذا التقسيم للحزن يعتمد ولا شك على منهج الاستبطان (introspection) للنفس الانسانية ، ووصف أحوالها الشعورية ·

وللمحاسبى كلام فى مقامات الطريق الى الله وأحواله فيه عمق التحليل ، فمن ذلك ما رواه العطار فى « تذكرة الأولياء » : « أساس العبادة الورع ، وأساس الورع التقوى ، وأساس التقوى محاسبة النفس ، وأساس المحاسبة الخوف والرجاء،والخوف والرجاء يرجعان الى العلم بالوعد والوعيد، وفهم الوعد والوعيد يرجع الى تذكر الجزاء ، وتذكر الجزاء يرجع الى الفكر والاعتبار »(٤٣) ·

وهكذا يشيد المحاسبى بالعقل من حيث أنه قادر على ادراك حكمة الأوامر والنواهى ، ولكن لابد أن يقترن هذا العقل بالتخلق ، وهذا ـ فيما يبدو ـ معنى قوله : « لكن شىء جوهر ، وجوهر الانسان العقل ، وجوهر العقل الصبر »(٤٤) ويفرق المحاسبى أيضا بين العلم النظرى بالايمان ، والعلم به مع العمل كما يفرق بين العمل الظاهر بحركات الجوارح ، وعمل القلوب، قائلا : « العمل بحركات القلوب فى مطالعات الغيوب أشرف من العمل بحركات الجوارح »(٤٥) ·

وقد كان لكلام المحاسبى فى النفس ، والسلوك ومقاماته وأحواله ، أثر على من جاء بعده من الصوفية كالغزالى الذى أفاد من كتابه « الرعاية » عند كتابة « الاحياء » وكالشاذلية الذين نصحوا مريديهم بقراءة « الرعاية » ، ولخصه أحد شيوخهم ، وهو عز الدين المقدسى(٤٦) ·

ومن الصوفية الذين غلب عليهم الكلام فى الأخلاق والنفس وآداب السلوك أيضا السرى السقطى ، وكان تلميذا لمعروف الكرخى ، وهو « أول من تكلم ببغداد فى لسان التوحيد وحقائق الأحوال »(٤٧) وهو امام البغداديين ، توفى سنة ٢٥٧ هـ ، ومن أقواله فى السلوك وتربية النفس : « أقوى القوة أن تغلب نفسك ، ومن عجز عن أدب نفسه ، كان عن أدب غيره أعجز »(٤٨) ·

---

(٤٣) تذكرة الأولياء ، جـ ١ ، ص ٢٢٦ ـ ٢٢٧ ·
(٤٤) طبقات السلمى ، ص ٥٩ ·
(٤٥) طبقات السلمى ، ص ٥٩ ·
(٤٦) Massignon. Art. Al-Muhasibi, Encyclopedia of Islam
(٤٧) طبقات السلمى ، ص ٤٨ ·
(٤٨) طبقات الشعرانى ، جـ ١ ص ٦٣ ، وطبقات السلمى ، ص ٥٣ ·

وكان يقول أيضا : « ما رأيت شيئا أحبط للاعمال ، ولا أفسد للقلوب ، ولا أسرع فى هلاك العبـــد ، ولا أدوم للأحزان ، ولا أقرب للمقت ، ولا ألزم لمحبـــة الرياء والعجب من قـــلة معرفة العبـــد لنفسه ، ونظـره فى عيوب النـــاس »(٤٩) ٠

ومن شعره الذى يصور فيه أحوال سلوكه :

لا فى النهار ولا فى الليــل لى فــرح   فمــا أبالى أطال الليـــل أم قصرا
لأننى طــول ليـلى هائــم دنف   وبالنهار أقاسى الهم والفكرا(٥٠)

ومن أقواله فى التخلق : « أربع من أخلاق الابدال : استقصاء الورع ، وتصحيح الارادة ، وسلامة الصدر للخلق ، والنصيحة لهم »(٥١) ، وقوله : « خمسة أشياء لا يسكن فى القلب معها غـــيرها : الخوف من الله وحــده ، والرجاء لله وحده ، والحب لله وحده ، والأنس لله وحده »(٥٢) ٠

ويعتبر السرى السقطى صاحب مدرسة فى التصوف ، وكان له تلاميذ حملوا مذاهب صوفية البغداديين الى مواطن كثيرة من العالم الاســـلامى ، فحملها موسى الانصارى المتوفى سنة ٣٢٠ هـ الى خراسان ، وحملها أبو على الروذبارى المتوفى بالفسطاط سنة ٣٢٢ هـ الى مصر(٥٣) ، وحملها أبو زيــد الآدمى المتوفى سنة ٣٤١ هـ الى جزيرة العرب ٠

ويعتبر أبو ســـعيد الخراز من الصوفية المعنيين بالكلام فى مقامات الطريق الى الله وأحواله ، ويتجلى لنا هذا بوضوح من كتابه « الطريق الى الله أو كتاب الصدق »(٥٤) الذى عرض فيه لمقامات الاخــلاص والصبر ، والورع والزهد والتوكل والخوف والحياء والشكر والرضا والشوق والأنس ، وقــد توفى سنة ٢٧٩ هـ ٠ ومنهم أيضا سهل التسترى المتوفى سنة ٢٩٣ هـ،

---

(٤٩) طبقات الشعرانى ، جـ ١ ، ص ٦٤ ٠
(٥٠) طبقات الشعرانى ، جـ ١ ، ص ٦٤ ٠
(٥١) طبقات السلمى ، ص ٥٩ ٠
(٥٢) طبقات السلمى ، ص ٥٤ ٠
(٥٣) طبقات السلمى ، ص ٣٥٤ ٠
(٥٤) نشره الأستاذ الدكتور عبد الحليم محمود ، القــاهرة ، مكتبة دار العروبة ٠

الذى وصفه السلمى بأنه « أحد أئمة القوم وعلمائهم والمتكلمين فى علوم الرياضيات ، والاخلاص ، وعيوب الأفعال »(٥٥) ٠

والواقع أن القرنين الثالث والرابع قد شهدا وضع قواعد السلوك الصوفى ، على نحو ما يشير اليه نيكولسون بقوله : « أما تقعيد القواعد وتنظيم رسوم الطريق الصوفى ، فانك تلمحهما واضحين كل الوضوح فى أقوال مشايخ ذلك العصر أينما قرأتها ٠ فانهم قسموا الطريق الى سلسلة من المراحل ، بل ميزوا بين أنواع مختلفة من الطرق ٠ يقول يحيى بن معاذ الرازى المتوفى سنة ٣٥٨ هـ : « اذا رأيت الرجل يعمل الطيبات فاعلم أن طريقه التقوى . واذا رأيته يحدث بآيات الله فاعلم أنه على طريق الابدال (الأولياء) ، واذا رأيته يحدث بآلاء الله فاعلم أنه على طريق المحبين ، واذا رأيته عاكفا على ذكر الله فاعلم أنه على طريق العارفين »(٥٧) ٠

وشهد القرنان الثالث والرابع أيضا ظهور الطرق الصوفية(٥٨) فى صورتها الأولى ، فقد أنشأ حمدون القصار(٥٩) المتوفى سنة ٢٧١ هـ بنيسابور فرقة الملامتية(٦٠) أو القصارية ، ووجدت فرق أخرى كالطيفورية نسبة الى أبى يزيد البسطامى المتوفى سنة ٢٦١ هـ ، والخرازية نسبة الى أبى سعيد الخراز المتوفى سنة ٢٧٩ هـ ، والنورية نسبة الى الحسين النورى المتوفى سنة ٢٩٥ هـ ، والحلاجية نسبة الى الحسين بن منصور الحلاج المتوفى سنة ٣٠٩ هـ ٠

وأصبحت كلمة « طريقة »(٦٢) عند صوفية القرنين الثالث والرابع المذكورين فى الرسالة القشيرية تشير الى مجموعة الآداب والأخلاق التى

---

(٥٥) انظر ترجمته فى طبقات السلمى ، ص ٢٠٦ ٠
(٥٦) طبقات السلمى ، ص ٢٠٦ ٠
(٥٧) فى التصوف الاسلامى وتاريخه ، ص ٢٠ ٠
(٥٨) فى التصوف الاسلامى وتاريخه ، ص ٢٠ ٠
(٥٩) انظر ترجمته فى طبقات السلمى ، ص ١٢٣ ــ ١٢٩ ٠
(٦٠) تسمى كذلك نسبة الى لوم النفس ، أنظر عنهم كتاب الدكتور أبو العلا عفيفى : الملامتية والصوفية وأهل الفتوة ، القاهرة ١٩٤٥ م ، وعن سبب تسميتهم بهذا الاسم ، أنظر ص ١٥ من هذا الكتاب وما بعدها ٠
(٦١) انظر ترجمته فى طبقات السلمى ، ص ١٦٤ ــ ١٦٩ ٠
(٦٢) وردت الكلمة فى القرآن (الأحقاف : ٣٠ ، النساء : ١٦٨ ، طه : ١٠٤ ، الجن : ١١ ، ١٦) ٠

يتمسك بها طائفة الصوفية(٦٣) ، ويجعل القشيرى طريقة الصوفية مقابلة لطريقة أرباب العقل والفكر(٦٤) • ويذكر أيضا كلمة طريقة بمعنى منهج الارشاد النفسى والخلقى الذى يربى به الشيخ مريده ، فيروى عن أبى على الدقاق قوله : « الشجرة اذا نبتت بنفسها من غير غارس فانها تورق لكن لا تثمر ، كذلك المريد اذا لم يكن له أستاذ يأخذ منه طريقته نفسا فنفسا فهو عابد هواه لا يجد نفاذا »(٦٥) •

وفى « الرسالة القشيرية » ما يوضح لنا أن أوائل الصوفية كانوا يستخدمون الى جانب اصطلاحى الطريق والطريقة اصطلاح السلوك(٦٦) ، أى السير فى الطريق ، وهذه الاصطلاحات كلها تعبر عندهم عن الجانب السيكولوجى الأخلاقى من التصوف الذى يتمثل فى تصور الطريق الى الله مكونا من مراحل هى المقامات والاحوال ، فالمقامات كالتوبة والصبر والرضا واليقين والمحبة والتوكل وما اليها ، والأحوال كالقبض والبسط ، والفناء والبقاء ، والهيبة والأنس ، وما اليها ، وهذه كلها فضائل وأحوال نفسية وأخلاقية تأتى ثمرة مجاهدة النفس • يترقى فيها السالك للطريق حتى يصل الى مقام التوحيد أو المعرفة بالله ، وهو آخر مقامات الطريق(٦٧) •

ولعل مما له دلالة فى هذا الصدد أن صاحب كتاب « قوت القلوب » ، وهو أبو طالب المكى المتوفى سنة ٣٨٦ هـ ، وأحد كبار الصوفية الأوائل الذين تأثر بهم الغزالى ، وقد جعل عنوان كتابه فى الأصل : « طريق المريد الموصل الى مقام التوحيد » ، ويجعل المكى اسم الطريق دالا على معانى الشريعة الاسلامية والسنة ، ويجعله مرادفا للطريقة والسنة والصراط المستقيم والمحجة والمنهاج والسبيل(٦٨) •

(جـ) الفناء :

ظهر الكلام فى الفناء عند كثير من صوفية القرنين الثالث والرابع بوضوح ، وسنبدأ بتحديد مفهومه عندهم بوجه عام :

---

(٦٣) الرسالة القشيرية ، ص ٢ ـ ٣ ، ص ٧ •
(٦٤) الرسالة القشيرية ، ص ١٠ •
(٦٥) الرسالة القشيرية ، ص ١٨١ •
(٦٦) الرسالة القشيرية ، ص ١٨١ •
(٦٧) الى هذا المعنى يشير الجرجانى فى « التعريفات » بقوله : « الطريقة هى السيرة المختصة بالسالكين الى الله تعالى مع قطع المنازل والترقى فى المقامات » •
(٦٨) أبو طالب المكى : قوت القلوب ، القاهرة ١٩٣٢م جـ ٤ ص ٣ ، ٥ •

ان المتأمل فيما يذكره أولئك الصوفية عن الفناء له أكثر من معنى ، فهو يشير عندهم أحيانا الى معنى أخلاقى حين يعرفونه بأنه « فناء صفة النفس »(٦٩) ، أو أنه « سقوط الاوصاف المذمومة »(٧٠) ، فمن فنى عن أوصافه المذمومة ظهرت عليه الصفات المحمودة ، وقيل أيضا أن الفناء يعنى الفناء عن الحظوظ الدنيوية »(٧١) ٠

وهم يعنون أيضا بالفناء فناء الانسان عن ارادته ، وبقاءه بارادة الله ، والى هذا يشير الطوسى بقوله : « وأيضا الفناء هو فناء رؤيا العبد فى أفعاله لأفعاله بقيام الله له فى ذلك »(٧٢) ، ويشير القشيرى اليه بقوله : « ومن شاهد جريان القدرة فى تصاريف الأحكام يقال : فنى عن حسبان الحدثان من الخلق »(٧٣) ٠ وهذا الفناء هو الذى سماه المتأخرون من الصوفية بالفناء عن ارادة السوى ٠

ومن معانى الفناء عندهم أيضا الفناء عن رؤية الأغيار ٠ أو بعبارة أخرى الفناء عن شهو الخلق ، والى هذا يشير القشيرى بقوله : « فاذا فنى (أى الصوفى) عن توهم الآثار من الأغيار ، بقى بصفات الحق ، ومن استولى عليه سلطان الحقيقة حتى لم يشهد من الأغيار لا عينا ولا أثرا ولا رسما ولا طللا ، يقال انه فنى عن الخلق وبقى بالحق »(٧٤) ٠ وهذا هو الذى أطلق عليه بعض المتأخرين من الصوفية الفناء عن شهود السوى ٠

وهناك خاصية معينة للفناء الصوفى من النحية السيكولوجية يذكرها الصوفية وهى ذهاب الحس والوعى ، فلا يعود الصوفى يحس بشىء من جوارحه ، ولا بنفسه ولا بالعالم الخارجى ، فيقول القشيرى عن ذلك : «واذا قيل : فنى عن نفسه وعن الخلق ، فنفسه موجودة ، والخلق موجودون ، ولكنه لا علم لم بهم ولا به ، ولا احساس ولا خبر ، فتكون نفسه موجودة ، والخلق موجودون ، ولكنه غافل عن نفسه ، وعن الخلق أجمعين ، غير محس بنفسه ، وبالخلق »(٧٥) ٠

---

(٦٩) اللمع ، ص ٤١٧ ٠
(٧٠) الرسالة القشيرية ، ص ٣٦ ٠
(٧١) التعرف ، ص ١٢٣ ، ١٢٥ ٠
(٧٢) اللمع ، ص ٤١٧ ٠
(٧٣) الرسالة القشيرية ، ص ٣٧ ٠
(٧٤) الرسالة القشيرية ، ص ٣٧ ٠
(٧٥) الرسالة القشيرية ، ص ٣٧ ٠

ويمكن القول ، بلغة علم النفس الحديث ، ان حالة الفناء هى الحالة الوجدانية التى يفقد فيها الشخص مؤقتـا شعوره بالأنا ، وهى فى اصطلاح الصوفية أيضا : « عدم شعور الشخص بنفسه ولا بشىء من لوازمها »(٧٦)٠

ويحاول القشيرى تقريب الفناء الى الأذهان ، فيقول : وقد ترى الرجل يدخل على ذى سلطان أو محتشم فيذهل عن نفسه ، وعن أهل مجلسه هيبة ، وربما يذهل عن ذلك المحتشم حتى اذا سئل بعد خروجه من عنده عن أهـل مجلسـه وهيـأت ذلك الصـدر ، وهيـأت نفسه ، لم يمكنه الاخبـار عن شىء »(٧٧) ٠

ويستدل على هذا الحال من القرآن الكريم قائلا : قال تعالى « فلمـا رأينه أكبرنه وقطعن أيديهن »(٧٨) ، لم يجدن (أى النساء) عند لقاء يوسف عليه السلام ، على الوهلة ، ألم قطع الأيدى ، وهن أضعف الناس ! وقلن حاش لله ما هـذا بشرا »(٧٩) ولقد كان بشرا ، وقلن « ان هـذا الا ملك كريم »(٨٠) ، ولم يكن ملكا ، فهذا تغافل مخلوق عن أحواله عند لقاء مخلوق، فما ظنك بمن تكاشف بشهود الحق سبحانه ، فلو تغافل عن احساسه بنفسه وأبناء جنسه ، فأى أعجوبة فى ذلك » ؟(٨١) ٠

ويجعل القشيرى تدرج الصوفى فى الفناء على النحو التالى : الأول فناؤه عن نفسه وصفاته ببقائه بصفات الحق ، ثم فناؤه عن صفات الحق بشهوده الحق ، ثم فناؤه عن شهود فنائه باستهلاكه فى وجود الحق(٨٢) ٠

ويعتبر الفناء عند الصوفية حالا عارضا لا يدوم للصوفى ، لأنه لو دام لتعارض مع أدائه لفروض الشرع ، فيقول الكلاباذى فى « التعرف » : « وحالة الفنـاء لا تكون على الدوام ، لأن دوامها يوجب تعطيـل الجوارح عن أداء المفروضات ، وعن حركاتها فى أمور معاشها ومعادها »(٨٣) ٠

---

(٧٦) عبـد الكريم الجيلى : الانسـان الكامل ، القـاهرة ١٣١٦ هـ ، جـ ١ ، ص ٤٩ ٠
(٧٧) الرسالة القشيرية ، ص ٣٧ ٠
(٧٨) سورة يوسف ، آية ٣١ ٠
(٧٩) سورة يوسف ، آية ٣١
(٨٠) سورة يوسف ، آية ٣١
(٨١) الرسالة القشيرية ، ص ٣٧ ٠
(٨٢) الرسالة القشيرية ، ص ٣٧ ٠
(٨٣) التعرف ، ص ١٢٧ ٠

والفناء عند الصوفية فضل من الله ، وموهبة للعبد ، وليس من الأفعال المكتسبة ٠

وينفي الكلاباذى عن الفناء الصوفى أيضا أنه حالة مرضية فيقول : « وليس الفانى بالصعق ، ولا المعتوه ، ولا الزائل عنه صفات البشرية ، فيصير ملكا أو روحانيا ، ولكنه فنى عن شهود حظوظه »(٨٤) ٠

ويختلف سلوك الصوفية فى حال الفناء ، فبعضهم يعود منه الى حال البقاء ، فيثبت الاثنينية بين الله والعالم، وهذا هو الأكمل بمقياس الشريعة، وبعضهم الآخر ينطلق منه الى القول بالاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود ، التى لا تفرقه فيها بين الانسان والله ، أو بين العالم والله ، ولذلك قيل أن الفناء مزلة أقدام الرجال فاما أن يثبت الصوفى فيه ، أو تزل قدمه فيقول بآراء مخالفة للعقيدة الاسلامية ٠

وهذا يفسر لنا لماذا حذر الطوسى فى « اللمع » من الأخطار التى يمكن أن تترتب على حال الفناء ، فمن ذلك أن يظن الصوفى أن الفناء هو فناء البشرية، فيصبح موصوفا بالالهية فالبشرية لا تزول عن البشر ، ولذلك « غلطت جماعة من البغداديين فى قولهم انهم عند فنائهم عن أوصافهم دخلوا فى أوصاف الحق ، وقد أضافوا أنفسهم بجهلهم الى معنى يؤديهم الى الحلول ، أو الى مقالة النصارى فى المسيح عليه السلام »(٨٥) ٠

والله تعالى لا يحل فى القلوب ، ولكن « يحل فى القلوب الايمان به ، والتصديق له ، والتوحيد والمعرفة (له) »(٨٦) ٠

من هنا يمكن تقسيم صوفية القرنين الثالث والرابع ، من حيث الفناء، الى فريقين ، فريق يستمسك بالشريعة فيه ، فلا ينطلق الى مذاهب مخالفة ـ ولو فى ظاهرها ـ للتوحيد ، وفريق ينطلق الى القول شطحا بالاتحاد أو الحلول ، ويمثل أبو القاسم الجنيد الفريق الأول خير تمثيل ، على حين يمثل البسطامى والحلاج الفريق الآخر ، وفيما يلى بيان ذلك :

---

(٨٤) التعرف ، ص ١٣١ ٠
(٨٥) اللمع ، ص ٥٥٢ ٠
(٨٦) اللمع ، ص ٥٤٢ ٠

١ ـ الفنـــاء فى التوحيـد :

تحـدث كثير من صوفية القرنين الثالث والرابع فى معنى التوحيـد ، وقيل ان أول من تكلم ببغداد فيه السرى السقطى المتوفى سنة ٢٥١ هـ ، وهو خال الجنيـــد وأستاذه(٨٧) وقيل ان أول من تكلم أيضا فى علم الفنــاء والبقاء(٨٨) ، أبو سعيد الخراز ، وهو تلميذ للسقطى ، توفى سنة ٢٧٩ هـ ٠

ولكن أبا القاسم الجنيد ، ولا شك ، أعمق صوفية هذه الفترة كلاما عن التوحيد والفناء فيه ، وهو أعظمهم خطرا ، ولذلك يلقب بـ « شيخ الطائفة »، وقد وصفه القشيرى فى الرسالة بأنه « سيد هذه الطائفة وامامهم »(٨٩) ، وأصل الجنيد من نهاوند ، ومولده ونشأته بالعراق ، وكان فقيها على مذهب أبى ثور ، وصحب خاله السرى السقطى ، كمـــا صحب الحارث بن أســد المحاسبى ، وتوفى سنة ٢٩٧ هـ(٩٠) ٠

ويمثل الجنيد فى تصوف عصره اتجاها معتدلا ، وان شئت قلت : يمثل تصوف الفقهاء المستند الى الكتاب والسنة بشكل ظاهر ، ولعل فى عبــارته التالية ما يشــير الى منهجه فى التصوف : يقول الجنيـد : « من لم يحفظ القرآن ، ولم يكتب الحديث ، لايقتدى به فى هـذا الأمر (يقصد التصوف) لأن علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة »(٩١) ، وهو يقول أيضا : « الطـرق كلها مسدودة على الخلق الا على من اقتفى أثر الرسول صلى الله عليه وسلم واتبع سنته ولزم طريقته ، فان طرق الخيرات كلها مفتوحة عليه »(٩٢) ٠

وقد غلب على الجنيد الكلام فى دقائق التوحيد ، وكتب تراجم الصوفية حافلة بالكثير من أقواله فى هذا الصدد ، فمن ذلك ما يرويه القشيرى عنـــه قائلا : « وسئل الجنيد عن التوحيد ، فقال : افراد الموحد ، بتحقيق وحدانيته بكمال أحديته ، بأنه الواحد الذى لم يلد ، ولو يولد ، بنفى الاضداد والانداد

---

(٨٧) طبقات السلمى ، ص ٤٨ ٠
(٨٨) طبقات السلمى ، ص ٢٨٨ ٠
(٨٩) الرسالة القشيرية ، ص ١٨ ٠
(٩٠) طبقــات السلمى ، ص ١٥٥ ـ ١٥٦ ، والطبقــات الـكبرى ، حـ ١ ، ص ٧٢ ٠
(٩١) الرسالة القشيرية ، ص ١٩ ٠
(٩٢) طبقات السلمى ، ص ١٥٩ ٠

والأشباه ، وما عبد من دونه ، بلا تشبيه ولا تكييف ولا تصوير ولا تمثيل ، « ليس كمثله شيء وهو السميع البصير »(٩٣)(٩٤) ٠

وكلام الجنيد هنا لا يخرج فى معناه عن معنى التوحيد عند المتكلمين ٠ على أنه يتحدث عن التوحيد بمعناه الصوفى ، فيقول ان العقل عاجز عن ادراكه ، لأنه « اذ تناهت عقول العقلاء فى التوحيد تناهت الى الحيرة »(٩٥) ، وكان يقول كذلك : « أشرف كلمة فى التوحيد ما قاله أبو بكر الصديق رضى الله عنه : سبحان من لم يجعل لخلقه سبيلا الى معرفته الا بالعجز عن معرفته »(٩٦) ، ويفسر القشيرى عبارة الصديق بأن المعرفة الصوفية بالله ووحدانيته كسبية فى الابتداء ، ولكنها ضرورية أو فطرية فى الانتهاء ، فالمعرفة الأولى اذن لا شيء بالقياس الى المعرفة الضرورية ، كالسراج عند طلوع الشمس وانبساط شعاعها عليه ، لا تعود له قيمة ، وهذا المعنى سيرد عند الغزالى ، وعند غيره من متأخرى الصوفية فيما بعد ، وهو أن المعرفة بالله مركوزة فى النفس الانسانية بالقوة ، كالبذر فى الأرض ، أو الجوهر فى قعر البحر ، أو فى قلب المعدن(٩٧) ، وبالمجاهدة الصوفية يصل الانسان الى التحقق بها ٠ والتوحيد الحقيقى عند الجنيد ثمرة الفناء عن كل ما سوى الله ، فيقول عن ذلك : « التوحيد الذى انفرد به الصوفية هو افراد القدم عن الحدث ، والخروج عن الأوطان ، وقطع المحاب (أى ما يحبه الانسان) ، وترك ما علم وجهل ٠ وأن يكون الحق سبحانه مكان الجميع »(٩٨) ٠

وهذا التوحيد عنده هو توحيد الخاصة ، فيقول الطوسى فى « اللمع » : « سئل الجنيد رحمه الله عن توحيد الخاصة ، فقال أن يكون العبد شبحا بين يدى الله عز وجل ، تجرى عليه تصاريف تدبيره »(٩٩) وهذا لا يكون الا « بالفناء عن نفسه وعن دعوة الخلق له ٠٠ بذهاب حسه وحركته لقيام الحق له فيما أراد منه »(١٠٠) ٠

---

(٩٣) سورة الشورى ، آية ١١ ٠
(٩٤) الرسالة القشيرية ، ص ١٣٥ ، واللمع ، ص ٤٩ ٠
(٩٥) الرسالة القشيرية ، ص ١٣٥ ٠
(٩٦) الرسالة القشيرية ، ١٣٦ ٠
(٩٧) الرسالة اللدنية ، القاهرة ١٣٤٣ هـ ، ص ٢٤ ٠
(٩٨) الرسالة القشيرية ، ص ١٣٦ ٠
(٩٩) اللمع ، ص ٤٩ ٠
(١٠٠) اللمع ، ص ٤٩ ٠

وبهـــذا الفناء فى التوحيد يتحقق للصوفى « الخروج من ضيق رسوم الزمانية الى سعة فناء السرمدية »(١٠١) ٠

وواضح من كلام الجنيد أنه يشــير الى توحيد من نوع خاص يقوم على أساس من الفناء عن الارادة ، وعما سوى الله ، بذهاب الحس والحركة ، مع الثقة التامة بأن الله يقوم للعبد بكل شىء ، وسنجد الصوفية فيما بعـد يديرون بينهم هــذا المعنى من معانى التوحيد ، وهو الفنــاء عن السوى ، ارادة وشهودا ٠

والفناء فى التوحيد ، معرفة نظرية تحققت بهـا نفس الانسان فى عالم آخر قبل أن تتصل بالبدن فى هذا العالم وهذه الفكرة عند الجنيد ، وعند غيره من الصوفية المتأخـرين كابن عطـاء الله السكندرى(١٠٢) شبيهة بفـكرة أفلاطون عن سبق وجود النفس الانسانية فى عالم المثل قبـل هبوطها الى البدن ، وعن تحققها فى ذلك العالم بالمعرفة الحقيقة(١٠٣) ولذلك قال أفلاطون « العلم تذكر والجهل نسيان » ، فهو فطرى فى النفس ، ولكن البدن حجبهـا عنه ٠ ويدلنا على أن الجنيد يرى التوحيد فطريا فى النفس قوله : «(التوحيد) أن يرجع آخر العبد الى أوله ، فيكون كما كان (فى العالم السابق) قبـل أن يكون (فى هذا العـالم) »(١٠٤) ، ويرى الطوسى(١٠٥) أن ذلك مستند الى قوله تعالى : « واذا أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم ؟ قالوا : بلى ان تقولوا يوم القيامة انا كنا عن هـذا غافـلين »(١٠٦) ٠

---

(١٠١) اللمع ، ص ٤٩ ٠

(١٠٢) انظـر كتابنـا ٠ ابن عطـاء الله السـكندرى وتصـوفه ، ص ١٥٨ ، ٢٧٠ ٠

(١٠٣) **Plato. The Dialogues, translated by B. Jowett, ed. Oxford 1953, Vol. I, Phaedo : 73 — 77, Vol. 3, Phaedrus : 249—250.**

(١٠٤) اللمع ، ص ٤٩٠

(١٠٥) اللمع ، ص ٥٠ ٠

(١٠٦) سورة الأعراف ، آية ١٧٢ والواقع أن الصوفية يأخـذون فى تفسير هذه الآية برأى مؤداه ـ كما يذكر الفخر الرازى ـ أن الارواح البشرية موجودة قبل الأبدان ، وأن الاقرار بوجود الاله من لوازم ذواتها وحقائقهـا ٠ (مفاتيح الغيب ، المشتهـر بالتفسـير الكبير ، القـاهرة ١٣٢٤ هـ ، حـ ٥ ، ص ١٢٢ وما بعـدها) ٠

والفناء فى التوحيد ، الذى ظهر القول به عند الجنيد ، وتابعه فيه الصوفية السنيون : أمر يقره أشد خصوم الصوفية ، ويرون أنه يتمشى مع السنة ، فيقول سعد الدين التفتازانى : « ··· اذ انتهى العبد فى السلوك الى الله ، وفى الله ، يستغرق فى بحر التوحيد والعرفان بحيث تستمر ذاته فى ذاته ، وصفاته فى صفاته ، ويغيب عن كل ما سوى الله ، ولا يرى فى الوجود الا الله ، وهذا الذى يسمونه (أى الصوفية) الفناء فى التوحيد ، واليه الاشارة فى الحديث القدسى : « لا يزال العبد يتقرب الى الله بالنوافل ··· الخ » وبالجملة هو طريق علم وعرفان ، وشأن وكمال ، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، ولا عوج فى بدايته ونهايته »(١٠٧) ·

وكان الجنيد فى الحقيقة شخصية هامة فى تاريخ التصوف الاسلامى(١٠٨) · وترجع هذه الأهمية الى خصوبة آرائه ، والى أنه كان يجمع فيها بين الشريعة والحقيقة ، وأنه كان من أهل الرسوخ والتمكين ، لا من أرباب الأحوال والشطح ، فكان مؤثرا للصحو على السكر(١٠٩) ، وللبقاء على الفناء،وكان أستاذا قديرا يجمع حوله المريدين ليعلمهم التصوف، ويبصرهم بكمال العلم والعمل ، وله مدرسة مشهورة فى التصوف(١١٣) ، سينهج نهجها فيما بعد الغزالى والشاذلى ·

واذا كان الجنيد يمثل الصوفية المتزنين فى التعبير عن حقائق التوحيد، وكان مؤثرا للبقاء على الفناء،وللصحو على السكر ، وللفرق على الجمع(١١١)،

---

(١٠٧) اقتبسه الكمشخانوى فى جامع الأصول ، ٨٠ ·

(١٠٨) قدم عنه الأستاذ على حسن عبد القادر دراسة بالانجليزية ، ونشر رسائله ، بعنوان : The life, personality and writings of Al. Junayd' G M. S. XIV, London 1962

(١٠٩) أنظر عن الجنيد أيضا :
Arberry (A. J.) : Art. «Al-Djunaid,» Encyclopeadia of Islam.

(١١٠) من تلاميذه عمرو بن عثمان المكى المتوفى سنة ٢٩١ هـ ، وأبو محمد الجريرى المتوفى سنة ٣١١ هـ ، وقد خلف الجنيد فى مجلسه ، وأبو العباس بن عطاء الآدمى المتوفى سنة ٣٠٩ هـ أو ٣١١ هـ وبنان بن الحمال الواسطى الأصل المقيم بمصر والمتوفى سنة ٣١٦ هـ ، وأبو بكر الواسطى المتوفى بعد ٣٢٥ هـ ، وأبو على الروذبارى الذى سكن مصر والمتوفى سنة ٣٢٢ هـ ، وأبو بكر الكتانى المتوفى سنة ٣٢٢ هـ ، وأبو يعقوب النهر جودى المتوفى سنة ٣٣٠ هـ وكثير غيرهم (طبقات السلمى ، ص ٢٠١ ، ٢٥٩ ، ٢٦٥ ، ٢٨٩ ، ٣٠٢ ، ٣٥٤ ـ ٣٥٥ ، ٣٧١ ، ٣٧٨) ·

(١١١) شاعت هذه المصطلحات فى تصوف القرنين الثالث والرابع ،
=

فان ثمة صوفية آخرين ، غلبت عليهم أحوال السكر والفناء والجمع فى حبهم لله ، ونطقوا بعبارات غريبة عرفت بالشطحيات ، وأداهم ذلك الى اعلان اتحادهم بالله ، أو حلول الحقيقة الالهية فيهم ، وأغلب الظن أنهم لم يقصدوا اتحادا أو حلولا حقيقيا ، ولكن عباراتهم ملتبسة ، وقد حكم عليهم بعض الفقهاء بالخروج عن العقيدة الاسلامية ، والتمس بعض الصوفية تأويلات لأقوالهم تجعلها متمشية مع الشريعة ، وتوقف البعض فى الحكم عليهم ٠

وقد بين لنا ابن تيمية بنوع تحليل نفسى ، كيف انطلق بعض أولئك الصوفية من حال الفناء الى القول بالاتحاد أو الحلول ، قائلا :

« ولكن هذه الحال (أى الفناء) تعترى كثيرا من السالكين ، يغيب أحدهم عن شهود نفسه وغيره من المخلوقات،وقد يسمون هذا فناء واصطلاما، وهذا فناء عن شهود تلك المخلوقات ، لا أنها فى أنفسها فنيت ٠ ومن هنا دخلت طائفة فى الاتحاد والحلول ، فأحدهم قد يذكر الله حتى يغلب على قلبه ذكر الله ، ويستغرق فى ذلك ، فلا يبقى له مذكور مشهود لقلبه الا الله ،ويفنى ذكره وشهوده لما سواه ، فيتوهم أن الاشياء قد فنيت ، وأن نفسه فنيت ، حتى يتوهم أنه هو الله ، وأن الوجود هو الله »(١١٢) ٠

٢ ـ الفناء والاتحاد :

ويمثل أبو يزيد البسطامى صوفية هذا الاتجاه الثانى للتصوف خير

=

فالسكر عندهم غيبة بوارد قوى ، ويحدث اذا كوشف العبد بنعت الجمال الالهى ، والصحو رجوع الى الاحساس بعد الغيبة ، والجمع عندهم اثبات الحق وحده ، والفرق اثبات الخلق ، وقيل الفرق أو التفرقة شهود الأغيار لله ، والجمع شهود الأغيار بالله ، (الرسالة القشيرية ، ص ٣٨ ، ٣٥ ـ ٣٦) ٠ ويصور الجنيد اختلاف أحوال الجمع والفرق والفناء والبقاء عليه قائلا : « الحقيقة تجمعنى ، والحق يفرقنى ، اذا قبضنى بالخوف أفنانى عنى ، واذا بسطنى بالرجاء ردنى على ، واذا جمعنى بالحقيقة أحضرنى ، واذا فرقنى بالحق أشهدنى غيرى ، فغطانى عنه ، فهو فى ذلك كله محركى غير مسكنى » (شرح الرندى على الحكم ، حـ ١ ، ص ٨١) ٠ والفرق بين الجنيد وغيره من متأخرى الصوفية من أصحاب وحدة الوجود أن الجنيد صريح فى اثبات الفرق بين الله والخلق ، على حين أن أصحاب وحدة الوجود يقولون : ما ثم غير ؛ ويرون الوجود واحدا لا تعدد فيه بوجه من الوجوه ٠

(١١٢) ابن تيمية : مجموعة الرسائل الكبرى ، القاهرة ١٣٢٣ هـ ، حـ ١ ، ص ١٥٤ ٠

تمثيـــل(١١٣) ، وهو الاتجاه الذى يخضع أصحابه كمـــا سبق أن ذكرنا لأحوال الوجد والفناء ،فتصدر عنهم عبارات موهمـــة ومستشنعة الظاهر ، فى تعبيرهم عن صلة الانسان بالله ٠

والبسطامى هو طيفور بن عيسى بن سروشان من أهل بلدة بسطام ، وكان جده سروشان هذا مجوسيا أسلم ٠ وقـد توفى أبو يزيد سنة ٢٦١ هـ (وقيل ٢٦٤ هـ)(١١٤) ٠

وقد اختلفت الآراء فى أبى يزيد البسطامى اختلافا بينا ، فقد رويت عنه اقوال من قبيل الشطحيات ، وربما دست عليه بعض هذه الاقوال(١١٥) ، فقد لاحظنا أن السلمى فى « الطبقات »(١١٦) ، والطوسى فى « اللمع »(١١٧)، والقشيرى فى « الرسالة »(١١٨) قد ذكروا عنـــه أقوالاً فى التمسك بالكتاب والسنة ، وقياس أحوال التصوف بالنسبة اليهما ٠ وقد دافع الطوسى عنه فى « اللمع » ، وبين أن ما نسب اليه من أقوال مستشنعة الظاهر لها تأويلات حسنة عند الصوفية ، ومنهم الجنيد(١١٩) ٠

وقد غلب على البسطامى فى الحقيقة حال الفناء ، ولذلك تؤثر عنه فيه أقوال كثيرة ، منهـــا قوله : (للخلق أحوال ، ولا حال للعارف لأنه محيت

---

(١١٣) يمكن أن يندرج تحت هذا الاتجاه أبو الحسين النورى المتوفى سنة ٢٩٥ هـ ، وأبو حمزة الصوفى المتوفى سنة ٣٥٤ هـ ، ومحمد بن موسى الواسطى الفرغانى المتوفى بعـد سـنة ٣٢٠ هـ ، وأبو بكر الشـبلى المتوفى سنة ٣٣٤ هـ ، وقد أورد الطوسى فى اللمع كثيرا من الاقوال المنسوبة اليهم ، والتى تعد من الشطحيات ، وتفسيره أو تفسير الصوفية لها تفسير حسن ، اللمع ، ص ٤٧٨ وما بعـدها ٠

(١١٤) طبقات السلمى ، ص ٦٧ ، وأنظر عن أقواله وأخباره : النور من كلمات أبى طيفور ، تحقيق دكتور عبد الرحمن بدوى شطحات الصوفية ، القاهرة ١٩٤٩ ٠

(١١٥) ويذهب الى ذلك أيضا نيكولسون ، وينقل عن الهروى قوله : « ان كثيرا من الأكاذيب قد انتحل باسم أبى يزيد ، مثل قوله « صعدت الى السماء وضربت قبتى بازاء العرش » ٠ وهو القول الذى بنوا عليه قصة معراج أبى يزيد التى يقصها العطار ، (فى التصوف الاسلامى وتاريخه ص ٢٣) ٠

(١١٦) طبقات السلمى ، ص ٩٦ وما بعدها ٠

(١١٧) اللمع ، ص ٥٧ ، ١٢٨ ، ١٤٤ ـ ١٤٥ ، ٢٩٨ ـ ٢٩٩ ٠

(١١٨) الرسالة القشيرية ، ص ١٣ ـ ١٤ ٠

(١١٩) اللمع ، ٤٥٩ ـ ٤٧٧ ٠

رسومه ، وفنيت هويته بهوية غيره ، وغيبت آثاره بآثار غـيره)(١٢٠) ، وهذا لا يكون الا بانجذاب العارف الى الله بالكلية ، فلا يعود يشهد غيره ، فالعارف ـ كما يقول أبو يزيد ـ (لا يرى فى نومه غـــير الله تعالى ، ولا فى يقظته غـــير الله تعالى ، ولا يوافق غير الله تعالى ، ولا يطالع غـــير الله تعـــالى) (١٢١) ٠

ويتضمن الفناء عند أبى يزيد أيضا فناء الارادة ، وروى عنه أنـــه « أراد أن لا يريد » ، ويقول ابن عطاء الله شارحا هذه العبارة : « واعلم أنه قال بعضهم : ان أبا يزيد لـما أراد أن لا يريـــد ، لأن الله تعالى اختار له ، وللعباد أجمع عدم الارادة معه ، فهو لا يختار معه شيئا ولا يريده ، فهو فى ارادته أن لا يريد موافق لارادة الله)(١٢٢) ٠

على أن أهم ما يتميز به فناء أبى يزيد هو سقوط ما سوى الله شهودا، بحيث لا يعود الصوفى مشاهدا الا حقيقة واحدة هى الله ، بل لا يعود مشاهدا لنفسه ، لتلاشى نفسه فى مشهوده ، وهو ما عبر عنه بمحو الرسوم ، وفناء الهوية ، وغيبة الآثار ، وعندئذ يتحد بالحق والى هذا الاتحاد(١٢٣) يشير بقوله : « خرجت من الحق الى الحق حتى صاح منى فى : يا من أنت أنا ! فقد تحققت بمقام الفناء »(١٢٤) ٠ ويشير اليه أيضا بقوله : « منذ ثـلاثين سنة كان الحق مرآة نفسى ، لأننى لست الآن من كنته ٠ وفى قولى « أنـا » و « الحق » انكار لتوحيد الحق ، لأننى عـــدم محض ٠ فالحق تعالى مرآة نفسه ، بل انظر : ان الحق مرآة نفسى ، لأنه هو الذى يتكلم بلسانى ، أما أنا فقد فنيت »(١٢٥) ٠

ويسرف أبو يزيد فى التعبير عن حال فنائه واتحاده بمحبوبه ، فينطق بشطحيات غريبة نحو قوله : « انى أنا الله لا اله الا أنا فاعبدنى »(١٢٧) ،

---

(١٢٠) الرسالة القشيرية ، ص ١٤١ ٠
(١٢١) الرسالة القشيرية ، ص ١٤٢ ـ ١٤٣ ٠
(١٢٢) شرح الرندى على الحكم ، جـ ١ ص ١٢٠ ٠
(١٢٣) أنظر فى أقوال أبى يزيد التـالية : فى التصـوف الاسـلامى وتاريخـه ، ص ٢٤ ـ ٢٥ ، وقـد نقلهـا نيكولسـون عن تذكرة الأوليـــاء لفريد الدين العطـار ٠
(١٢٤) تذكرة الأولياء ،جـ ١ ، ص ١٦٠ ٠
(١٢٥) تذكرة الأولياء ، جـ ١ ، ص ١٦٠ ٠
(١٢٦) تذكرة الأولياء ، جـ ١ ، ص ١٣٧ ٠

وقوله : « سبحانى ما أعظم شأنى »(١٢٦) ، وقوله : « خرجت من بايزيديتى كما تخرج الحية من جلدها ونظرت فاذا العاشق والمعشوق والعشق واحد ، لأن **الكل واحـد** فى عالم التوحيد »(١٢٨) ٠ وسئل ما هو العرش ؟ فأجاب : أنا هو ٠ وما هو الكرسى ؟ فأجاب : أنا هو ٠ وما هو اللوح والقلم ، فأجاب : أنا هو »(١٢٩) ٠

على انه يجب أن يوضع فى الاعتبار أن مثل هذه العبارات قد نطق بها صاحبها فى حالة نفسية غير عادية ، نتيجة معاناة من نوع خاص ، ولذلك يلقى الطوسى ضوءا على الظروف النفسية المحيطة بالشطح قائلا : «الشطح كلام يترجمه اللسان عن وجـد يفيض عن معدنه مقرون بالدعوى »(١٣٠) ، ويقول : « ان الشطح ، فى لغة العرب ، هو الحركة ، يقال : شطح يشطح اذا تحرك ٠٠ فالشطح لفظة مأخوذة من الحركة ، لأنها (عند الصوفية) حـركة أسرار الواجدين اذا قوى وجدهم ، فعبروا عن وجدهم ذلك بعبارة يستغرب سامعها »(١٣١) ٠

ويؤكد الطوسى أن الصوفى فى حالة الشطح مغلوب على أمره تمـاما ، ولذلك فهو معذور فيما يصدر عنه فى هذه الحالة من عبارات ، ويضرب مثـلا بالمـاء الكثير اذا جرى فى نهر ضيق ، فانه يفيض من حافتيه ، ويقال : شطح المـاء فى النهر ، فكذلك المريد الواجد اذا قوى وجده ، ولم يطق حمل ما يرد على قلبه ، نطق بعبارات مستغربة مشكلة على فهم سامعها ، وعلى السامع أن يسأل عنها من يعلم علمها ، ولا يسارع الى الانكار(١٣٢) ٠

وقد لاحظ ماسينيون(١٣٣) ملاحظة دقيقة تتعلق بالشطح ، وهى أنه يأتى عند الصوفى بصيغة المتكلم من غير شعور منه بذلك ، وهذا يعنى أنهفنى عن ذاتـه ، وبقى بذات الحق ، فنطق بلســان الحق ، وليس بلسانه هو ٠

---

(١٢٧) تذكرة الأولياء ، جـ ١ ، ص ١٤٠ ٠
(١٢٨) تذكرة الأولياء ، جـ ١ ، ص ١٦٠ ٠
(١٢٩) تذكرة الأولياء ، جـ ١ ، ص ١٧١ ٠
(١٣٠) اللمع ، ص ٤٢٢ ٠
(١٣١) اللمع ، ص ٤٥٢ ٠
(١٣٢) اللمع ، ص ٣٥٣ ، ٤٥٤ ٠
(١٣٣) Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Paris 1922, P. 99

والعبارات التى ينطق بها الصوفى فى مثل هذه الحالة لا ينطق بها فى أحواله العادية لأن النطق بها يكفر قائلها ٠

ويؤيد ذلك ما يشير اليه الجنيد ، وهو أن الصوفى فى الشطح لا ينطق عن ذاته وانما عما يشاهد ، وهو الله ، وذلك فيما يروى عنه : « قيل للجنيد : ان أبا يزيد يقول : سبحانى سبحانى ! أنا ربى الأعلى ! فقال الجنيد : الرجل مستهلك فى شهود الجلال ، فينطق بما استهلكه ، أذهله الحق عن رؤيته اياه ، فلم يشهد الا الحق ، فنعته »(١٣٤) ٠

والشطح عند البسطامى ثمرة تجربة من نوع خاص ، كما لاحظ الاستاذ ستيس (Stace) ٠ وقد وصف ستيس تجربة البسطامى بأنها شعور بالاتحاد (Unitary Conciousness) وهو الشعور الذى يتجاوز كل كثرة ، وهذه التجربة الصوفية معروفة جيدا عند دارسى موضوع التصوف ، وشائعة فى كل أنواع التصوف فى الحضارات المختلفة(١٣٥) : وهى تجربة تلاشى ما هو ظاهر ، وتحطم الاسوار التى تحد المتناهى حتى تفنى ذاتيته ، وتندمج فى اللا متناهى ، و فى محيط الوجود(١٣٦) ٠

ويستند ستيس فى هذا الصدد الى عبارات للبسطامى مترجمة،مأخوذة من كتاب أربرى **(Sufism :an accout of the mystics of Islam, London, pp . 54–52)**

ونصها بالعربية :

« ذكر عن أبى يزيد أنه قال : رفعنى (الحق) مرة فأقامنى بين يديه ، وقال لى : يا أبا يزيد ان خلقى يحبون أن يروك ٠ فقلت : زينى بوحدانيتك، وألبسنى أنانيتك ، وارفعنى الى أحديتك ، حتى اذا رآنى خلقك قالوا : رأيناك ، فتكون أنت ذاك ، ولا أكون أنا هناك »(١٣٧) ٠

---

(١٣٤) **Recueil** de textes, p. 30.

(١٣٥) يرى ستيس وجه شبه بين البسطامى والصوفية ابتداء من أصحاب الأوبانيشاد حتى ايكهارت ، ويرى وجه شبه أيضا بينه وبين تنيسون وآرثر كويستلر فى العصر الحديث ، أنظر :
Mysticism and Philosophy p, 57

(١٣٦) **Mysticism** and Philosophy. pp 56—57

(١٣٧) اللمع ، ص ٤٦١ ٠

ويرى ستيس أن التجربة الصوفية تكمن فى قول أبى يزيد : « ألبسنى أنانيتك » ، وفى قوله · فتكون أنت ذاك ، ولا أكون أنا هنـاك » ، وهـذه العبارة الاخيرة تعنى فى رأيه(١٣٨)، ان ذاتية أبى يزيد قد اختفت أو تلاشت فى الذات الكلية ، الله ، بحيث لم يعد هناك « أنا » وانما « أنت » فقط ويرى ستيس أيضا أن تجربة فقدان الفردية أو الذاتية (Individuality) فى الوجود المطلق ، هى ما يطلق عليه اصطلاحا الفناء ·

والمسألة فى رأينا لا تعدو مجرد شعور نفسى من البسطامى بالاتحاد ، فهو لا يقصد حقيقة الاتحاد ، لمخالفته صراحة للعقيـدة الاسلامية(١٣٩) ، لذلك أصاب ستيس حين وصف تجـربة البسطامى بأنها مجرد « شعور » بالاتحاد ، أو الفناء فى المطلق ·

ولعل هـذا هو ما جعل بعض الصوفية ، كالجنيد ، يلتمس للبسطامى العـذر فيما نطق به من شطحيات ، وهو أيضا ما جعـل صوفيا سنـيا كعبد القادر الجيلانى ــ يقول : « لا يحكم الا على ما يلفظ به (الصوفى) فى حالة الصحو ، وأما الغيبة فلا يقام عليها حكم(١٤٠) ·

على أن من الصوفيـة أنفسهم من يـرى حال أصحاب الشطحيات كالبسطامى ناقصا ، ومن هؤلاء الجنيد اذ يقول : « ان أبا يزيد رحمه الله مع عظم حاله ، وعلو اشارته ، لم يخرج من حال البداية ، ولم أسمع منه كلمـة تدل على الكمال والنهاية »(١٤١) ·

وما يقوله الجنيد يعنى أن البسطامى كان من أرباب الاحوال المغلوبين على أمرهم ، وخاضعين للوجد ، ومن هذا شأنهم يظلون دائما فى البدايات ، ولا يكونون قدوة لغيرهم ، وقد قال الصوفية : صاحب الحال لا يقتدى به ،

---

(١٣٨) Mysticism and philosophy, p. 57.p 115

(١٣٩) أنظر على سبيل المثال رد فخر الدين الرازى على الذين يقولون بحقيقة الاتحاد المنافى للعقيدة الاسلامية فى التوحيد ، فى كتابه « المسـائل الخمسون » بمجموعة الرسائل ، القاهرة ، ١٣٢٨ هـ ، ٣٥٧ وما بعدها ، وجدير بالذكـر أنه يرى « أبا يزيد عارفا بالله ، كبير الشـأن ، بريا عن الاتحـاد والحـلول » ·

(١٤٠) أورده عبد الرحمن بدوى فى كتابه « شطحات الصـوفية » ، القاهرة ١٩٤٩ م ، ص ١٠ ·

(١٤١) اللمع ، ص ٤٧٩ ·

والاكمل أن يكون الصوفى من أرباب التمكين لا الأحوال ، فالأحوال بداية ، والتمكين نهاية ٠

وقد وصف ابن تيمية فناء البسطامى بأنه فناء قاصر ، فيقول : ان « بعض ذوى الاحوال تمييز ، فقد يقول فى تلك الحال : سبحانى ! أو :ما فى الجبة الا الله ، أو نحو ذلك من الكلمات التى تؤثر عن أبى يزيد البسطامى ٠ وكلمات السكران تطوى ولا تروى ولا تؤدى »(١٤٢) ٠

وعلى كل حال فان أصحاب الشطحيات فى رأينا ليسوا من الصوفية الكمل ، وهذا هو رأى كثير من أهل التصوف المعتدلين ٠

وقد اعتبر نيكولسون أن أهمية أبى يزيد البسطامى فى تاريخ التصوف الاسلامى راجعة الى أنه أول من استعمل كلمة الفناء بمعناها الصوفى الدقيق ، أى بمعنى محو النفس الانسانية وآثارها وصفاتها ، حتى ليمكن أن يعد هذا الرجل بحق أول واضع لمذهب الفناء(١٤٣) ٠

على ان نيكولسون أخطأ أحيانا فى نسبة القول بوحدة الوجود (Pantheism)الى البسطامى(١٤٤) ، فان مذهب وحدة الوجود لم يعرف التصوف السلامى قبل ان عربى المتوفى سنة ٦٣٨ هـ والحقيقة أن البسطامى صاحب مذهب اتحادى قائم كما قلنا على أساس من الفناء ، أو بعبارات أخرى على أساس من الشعور النفسى ، وفرق بين عبارات تصدر عن صوفى كالبسطامى ، فنى عن كل شىء ، فلم يعد يستشعر وجودا سوى وجود الله ، وبين مذهب صوفى فلسفى متكامل فى طبيعة الوجود ، كمذهب ابى عربى ، لا يرى الا حقيقة وجودية واحدة ، يطلق عليها اسم الله تارة ، واسم العالم تارة أخرى(١٤٥) ٠

الفناء والحلول :

واذا كان الفناء قد أدى بالبسطامى الى القول بالاتحاد ، فانه قد أدى بصوفى آخر ، هو الحلاج الى القول بالحلول ٠

---

(١٤٢) مجموعة الرسائل والمسائل ، جـ ١ ، ص ١٦٨ ٠
(١٤٣) فى التصوف الاسلامى وتاريخه ، ص ٢٢ ــ ٢٣ ٠
(١٤٤) فى التصوف الاسلامى وتاريخه ، ص ٢٤ ٠
(١٤٥) فى التصوف الاسلامى وتاريخه ، ص ١٤١ ٠

والحلاج هو أبو المغيث الحسين بن منصور بن محمد البيضاوى ، أحد كبار الصوفية فى أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع ، وسمى بالحلاج لأنه كان يكتسب بحلج الصوف . ولد حوالى سنة ٢٤٤ هـ بالبيضاء فى فارس ، وقيل انه مجوسى الاصل ، وقيل أيضا انه من نسل الصحابى أبى أيوب ، ونشأ بالعراق وقد صاحب شيوخ التصوف فى عصره كسهل التسترى ، وأبى عمرو المكى ، والجنيد(١٤٦) ولكنه انفصل عنهم وراح ينشر دعوته فى بلدان اسلامية عدة كخراسان والأهواز والهند وتركستان . وعند عودته من مكة الى بغداد سنة ٢٩٦ هـ التف حوله سريعا تلاميذ عرفوا بالحلاجية .

وقد اتهم آنئذ بالشعوذة من جانب المعتزلة ، كما اتهمه الامامية والظاهرية بالكفر(١٤٧) .

ويقال ان السلطات فى عصره اتهمته بانه كان يتآمر على الدولة(١٤٨)، وأنه كان يدعو سرا الى مذهب القرامطة ، وكانوا خصوم الخلافة(١٤٩) وأغلب الظن أن السلطات خشيت منه لأنه كان يتمتع بشعبية ضخمة ، اذ التفت حوله الكثيرون ممن اعتقدوا ولايته ، وكراماته .

وقد صدرت فتوى من الفقيه داود الظاهرى ضد الحلاج ، فقبض عليه عام ٢٩٧ هـ ، وأودع السجن ، ولكنه فر منه ، الا أنه قبض عليه مرة ثانية فى سنة ٣٠١ هـ ، وصدرت ضده فتوى أخرى صدق عليها القاضى المالكى أبو عمرو(١٥٠) ، وحكم عليه بالاعدام ، فصلب وقطعت يداه ورجلاه ، وفصل رأسه ، وحرقت أشلاؤه ، وألقيت فى نهر دجلة .

---

(١٤٦) طبقات السلمى ، ص ٣٠٧ ، وابن خلكان : وفيات الأعيان ج ١ ، ص ١٨٣ وما بعدها ، والكواكب الدرية ، ج ٢ ، ص ٧٥ ــ ٧٧ وانظر أيضا :

Massignon : Art. «Al. Halladj», Encyclopedia of Islam.

(١٤٧) Ency. of Islam, Art. «Al. Halladj.»

(١٤٨) وفيات الأعيان ، جـ ١ ، ص ١٨٤ .

(١٤٩) Ency. of Islam, Art. « Al — Halladj. »

وقد لقى الحلاج مصيره فى شجاعة فائقة وعذر قاتليه ، فقد ذكر أنه قال وهو مصلوب : « هؤلاء عبادك قد اجتمعوا لقتلى تعصبا لدينك وتقربا اليك ، فاغفر لهم ، لو كشفت لهم ما كشفت لى لما فعلوا ما فعلوا »(١٥١) ٠

وقد اختلف الناس فى الحلاج وعقيدته فى حياته وبعد مماته اختلافا بينا ، وبالغ أصحابه فيه فاعتقد بعضهم أنه رفع الى السماء كالمسيح ، واعتقد البعض الآخر برجعته بعد أربعين يوما ، واتفق أن دجلة زاد فى سنة مقتله فادعى أصحابه أن سبب ذلك القاء رماده فيه(١٥١) ٠ هذا فى الوقت الذى كفره فيه البعض ، وتوقف فيه آخرون كأبى العباس بن شريح(١٥٢)٠ وقد أنكر بعض معاصريه من الصوفية عليه صراحة ، ومن هؤلاء الجنيد ، وعمرو بن عثمان المكى ، وأبو يعقوب النهرجورى ، وعلى بن سهل الاصبهانى(١٥٣) ٠ ويقول السلمى أيضا ان أكثر المشايخ قد ردوه(١٥٤) ٠

وقد ترك الحلاج عدة مصنفات ذكرها ابن النديم فى الفهرست(١٥٥)، وأبرزها كتاب « الطواسين » (عرف بهذا العنوان لأنه يبدأ فصوله بحرف « طس ») ، وهو مكتوب باللغة العربية فى نثر مسجوع ، وينقسم الى أحد عشر فصلا قصار شرح فيها الحلاج نظريته الخاصة فى الولاية ، وصاغها صياغة فياضة بالعاطفة ، وأسلوب هذا الكتاب رمزى اصطلاحى شديد الخفاء حتى أن القارىء له ليتعذر عليه فهم مقصود مؤلفه فيه(١٥٦) ٠ وقد نشره الأستاذ ماسينيون ١٩١٣ ، وكتب ماسينيون عنه أيضا بحثه المشهور « عذاب الحلاج . الشهيد المتصوف فى الاسلام »
«La passion d' Al — Hallsdj martyr mystique de l'Islam»
ونشره فى باريس سنة ١٩٢٢ ، كما نشر ديوانه سنة ١٩٣١ ، وكتاب « أخبار الحلاج » ، بالاشتراك مع بول كراوس ، باريس ١٩٣٦(١٥٧) ٠

---

(١٥٠) على بن أنجب الساعى : أخبار الحلاج ، القاهرة (بدون تاريخ) ص ١٠ ــ ١١ ٠
(١٥١) وفيات الأعيان ، ج ١ ، ص ١٨٤ ٠
(١٥٢) أخبار الحلاج ، ص ٢٤ ــ ٢٥ ٠
(١٥٣) وفيات الأعيان ، ج ١ ، ص ١٨٤ ٠
(١٥٤) طبقات السلمى ، ص ٢٠٧ ٠
(١٥٥) الفهرست ، ص ٢٨٦ ٠
(١٥٥) فى التصوف الاسلامى وتاريخه ، ص ١٣٢ ، ويتبين من الطواسين أن الحلاج كان مشتغلا بأسرار الحروف ٠
Massignoi, Enyclopedia of Islam. Art· Al — Halladaj.

واختلف المستشرقون الذين درسوا الحلاج فى اتجاهاته المذهبيـــة ، فذهب مولر(Muller)ودى هربلوت (d'Herbelot) الى القول بأنــه كان مسيحيا فى السر ، ويتهمه ريسك (Reiske) بادعاء الالوهية . ويصفه ثولك (Tholuk) بالتناقض ، وينسب اليه كريمر (Kremer) القول بوحدة الوجود (monism) ، ويصفه كزانسكى (Kazanski) بأنه عصابى . وينعتـــه براون (Brown)بأنه متآمر قدير وخطير .

ويروى ماسينيون أنه . كجدلى وصوفى فى آن معا ، حاول ان يوفق بين العقيدة الاسلامية والفلسفة اليونانية على أســاس من التجربة الصوفية ، وهو فى هذا سابق على الغزالى .

والواقع أن الحلاج ، كالبسطامى ، كان ممن غلب عليهم حال الفناء ، ولذلك صدرت عنه كما صدرت على البسطامى ، شطحيات مستشنعة الظاهر. الا أن الحـــلاج كان بوجه عام فى تعبيـــره عن أحواله أكثر دقة وعمقــا من البسطامى ، ويبـــدو أنه متأثر فعلا بثقافات أجنبيـــة(١٥٨) . كالفلسفة الهيلينية ، والافكار الفارسية والشيعية(١٥٩) والعقائد المسيحية(١٦٠) .

ويصف لنا الحلاج حال فنائه قائلا : « اذا أراد الله أن يوالى عبـدا من عباده فتح عليه باب الذكر ، ثم فتح عليه باب القرب ، ثم أجلسه على كرسى التوحيد ، ثم رفع عنه الحجب ، فيريه الفردانية بالمشاهدة ، ثم أدخله دار الفردانية ، ثم كشف عنه الكبرياء والجمال ، فاذا وقع بصره على الجمال بقى بلا هو ، فحينئذ صار العبد فانيا ، وبالحق باقيا ، فوقع فى حفظه سبحانه ، وبرىء من دعاوى نفسه »(١٦١) .

---

(١٥٨) فى التصوف الاسلامى وتاريخه ، ص ١٣٠ وما بعدها .

(١٥٩) يرى الدكتور مصطفى كامل الشيبى أن هنـــاك من الأدلـة ما يثبت أن الحلاج كان داعيا اسماعيليا أو قرمطيا ، أنظر كتابه : الفـكر الشيعى والنزعات الصوفية ، بغـداد ١٩٦٦ ، ص ٧٢ ، وانظـر الفهرست لابن النديم ، ص ٢٠٤ .

(١٦٠) التصوف ، الثورة الروحية فى الاسلام ، ص ٨٢ ـ ٨٤ .

(١٦١) التمهيدات لعين القضاة الهمدانى ، وأورده ماسينيون ، أنظر : Recueil de textes, P63.

وفى معنى الفناء يقول الحلاج أيضا(١٦٢) :

عجبت منـــك ومـــنى ... يا منيـــة المتمـــنى
أدنيتنى منـــك حتى ... ظننـــت أنــك أنى
وغبت فى الوجـــد حتى ... أفنيتنى بـــك عـنى

وفى حال الفناء نطق الحلاج بعبارته المشهورة : « أنا الحق »(١٦٣) ، كما نطق بمثل قوله(١٦٤) :

أنا من أهـــوى ومن أهـــوى أنا ... نحـــن روحان حللنـــا بـــدنا
فـــاذا أبصرتـــنى أبصرتـــه ... واذا أبصرتـــه أبصرتنـــا

وقولـــه :

أنت بـين القلب والشغاف تجـرى ... مثـل جـرى الدموع من أجفـانى
وتحـــل الضمير جوف فـــؤادى ... كحلول الأرواح فى الأبـدان(١٦٥)

وواضح من هـــذا أن الحلاج يصرح بلفظ الحلول ، ويعنى به حلول الطبيعة الالهية فى الطبيعة البشرية ، أو بتعبير آخر اصطلاحى عنده ، حلول اللاهوت فى الناسوت ·

ويتبين هذا أيضا من قوله(١٦٦) :

ســـبحان من أظهـــر ناسوتـه ... سر ســـنا لاهوتـــه الثـــاقب
ثم بـــدا فى خلقـــه ظاهـــرا ... فى صـــورة الآكل والشـــارب
حـــتى لقـــد عاينـــه خلقـــه ... كلحظـــة الحـــاجب بالحـــاجب

ويتضمن الحلول عند الحلاج فنـاء الارادة الانسانية تماما فى الارادة الالهية بحيث يصبح كل فعل صادر عن الانسان صادرا عن الله · فالانسان عنده « كما لا يملك أصل فعله ، كذلك لا يملك فعله »(١٦٧) ·

---

(١٦٢) المناوى : الكواكب الدرية ، جـ ٢ ، ص ٢٦ ·
(١٦٣) الطواسين ، ٥١ ، ويقصد بها : « أنا صورة الحق » ·
(١٦٤) وفيات الأعيان ، جـ ١ ، ص ١٨٤ ·
(١٦٥) طبقات السلمى ، ص ٣٠٩ ·
(١٦٦) تلبيس ابليس ، ص ١٨٢ ·
(١٦٧) طبقات السلمى ، ص ٣١١ ·

ويبـدو فى مذهب الحلاج فى الحلول تناقض واضح ، فهو حيانا يقول بالحلول مع الامتزاج ، وأحيانا أخرى ينفى الامتزاج ، ويعلن التنزيه صراحة، فهو يعلن الامتزاج قائلا(١٦٨) :

مزجت روحـك فى روحى كمـا تمـزج الخمـرة بالماء الزلال
فـاذا مسـك شىء مسـنى فـاذا أنت أنـا فى كل حـال

كما يعلن نفى الامتزاج قائلا :

« من ظن أن الالهية تمتزج بالبشرية ، والبشرية بالالهية فقد كفر ، فان الله تعالى تفرد بذاته وصفاته عن ذوات الخلق وصفاتهم ، ولا يشبههم بوجه من الوجوه . ولا يشبهونه »(١٦٩) ٠

وهو يقول أيضا : « ٠٠٠ وكما أن ناسوتيتى مستهلكة فى لاهوتيتك ، غير ممازجة لها،فلاهوتيتك مستولية على ناسوتيتى غيرممازجة لها»(١٧٠)٠

وقد لفت مثل هذا التناقض نظر ثولك ، كما أشرنا اليه من قبل(١٧١)، ولكنه قد يفسر بأن الحلاج كان خاضعا للفنـاء ، أو مذهب فلسفى متسق بمعنى الكلمة ، حتى يتفادى مثل هذا التناقض٠وقد يفسر مثل هذا التناقض أيضا بأن الحلاج كان يتحاشى بعباراته التى ينزه فيها الله عن الامتزاج بالبشرية سخط الفقهاء عليه فى عصره ٠

وأغلب الظن أن الحلول عند الحلاج مجازى وليس حقيقيا ٠ ويؤيد ذلك عبارة ينقلها السلمى عنه ، وهى « ما انفصلت البشرية عنـه ، ولا اتصلت بـه »(١٧٢) ، وهـذا قد يعنى عنده أن الانسان ــ الذى خلقـه الله على صورته ــ هو موضع التجلى الالهى ، فهو متصل بالله غير منفصل عنه بهذا المعنى ، ولكن تجلى الله للعبد ، أو ظهوره من حيث صورته فيه ، ليس يعنى اتصالا بالبشرية حقيقيا ، والحلاج هنا يشعرنا صراحة بالفرق بين العبـد والرب ، فليس قوله بالحلول اذن حقيقيا ، وانما يشعرنا صراحة بالفرق بين

---

(١٦٨) الطواسين ، ص ١٣٤ ٠
(١٦٩) أخبار الحلاج ، ص ٢٨ ٠
(١٧٠) Massignon : Quatre textes relatifs à Hallaj, P.69.
(١٧١) انظر ص ١٥١ من هـذا الكتاب ٠
(١٧٢) طبقات السلمى ، ص ٣١ ٠

العبد والرب ، فليس قوله بالحلول اذن حقيقيا ، وانما هو مجرد شعور نفسى يتم فى حال الفناء فى الله ، أو على حد تعبيره مجرد استهلاك الناسوت فى اللاهوت ، أو بعبارة أخرى فناؤه فيه ، والى هذا يشير بقوله : « أيها الناس انه (أى الله) يحدث الخلق تلطفا فيتجلى لهم ، ثم يستتر عنهم تربية لهم ، فلولا تجليه لكفروا جملة ، ولولا ستره لفتنوا جميعا ، فلا يديم عليهم احدى الحالتين ، لكنى ليس يستتر عنى لحظة فأستريح ، حتى استهلكت ناسوتيتى فى لاهوتيته ، وتلاشى جسمى فى أنوار ذاته ، فلا عين لى ولا أثر ، ولا وجه ولا خبر »(١٧٣) ٠

وعلى ذلك فقول الحلاج بالحلول ثمرة وجد صوفى لا غير ، يدلنا على ذلك ما يقوله الطوسى : « سمعت عيسى القصار يقول : رأيت الحسين ابن منصور (الحلاج) حين أخرج من الحبس ليقتل ، فكان آخر كلامه : حسب الواجد افراد الواحد »(١٧٤) ٠

وربما كان نطق الحلاج بالحلول نتيجة الفناء أمرا لا أرادة فيه ، وهذا هو العذر الذى اعتذر به البعض عنه ، فالغزالى مثلا يشرح لنا ، من الناحية النفسية ، كيف يمكن أن تصدر عبارات مثل عبارات الحلاج أو للبسطامى عنهما دون أن تكون لهما فيها ارادة قائلا فى « مشكاة الأنوار » :

« العارفون بعد العروج الى سماء الحقيقة اتفقوا على أنهم لم يروا فى الوجود الا الواحد الحق » ٠

« لكن منهم من كان له هذه الحالة عرفانا علميا ، ومنهم من صار له ذلك ذوقا وحالا ٠ وانتفت عنهم الكثرة بالكلية ، واستغرقوا بالفردانية المحضة ، واستهوت فيها عقولهم ، فصاروا كالمبهوتين فيه ، ولم يبق فيهم متسع لذكر غير الله ، ولا لذكر أنفسهم أيضا ، فلم يبق عندهم الا الله فسكروا سكرا وقع دونه سلطان عقولهم ، فقال بعضهم : « أنا الحق »(يشير الى الحلاج) ، وقال الآخر : « سبحانى ما أعظم شأنى ، (يشير هنا الى البسطامى) ، وقال الآخر : « ما فى الجبة الا الله » يشير الى الحلاج) ٠

« وكلام العشاق فى حال السكر يطوى ولا يحكى ٠ فلما خف عنهم سكرهم ، وردوا الى سلطان العقل ، الذى هو ميزان الله فى أرضه ، عرفوا أن

---

(١٧٣) أخبار الحلاج ، ص ١٨ ، وقارن النص الذى أورده نيكولسون عن الطواسين (فى التصوف الاسلامى وتاريخه ، ص ١٢٣) ٠
(١٧٤) اللمع ، ص ١٧٨ ٠

ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد ، بل يشبه الاتحاد ، مثل قول العاشق فى حال فرط العشق :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا   نحن روحان حللنا بدنا

(يشير هنا الى الحلاج) ·

فلا يبعد أن يجفأ الانسان مرآة فينظر فيها ، ولم ير المرآة قط فيظن أن الصورة التى رآها فى المرآة متحدة بها ، ويرى الخمر فى الزجاج فيظن أن الخمرة لون الزجاج ، فاذا صار ذلك مألوفا ، ورسخ فيه قدمه ، استغرقه ، فقال :

رق الزجاج وراقت الخمر   وتشابها فتشاكل الأمر
فكأنما خمر ولا قدح   وكأنما قدح ولا خمر

« وفرق بين أن يقال : الخمر قدح وبين أن يقال : كأنه القدح ·

« وهذه الحالة اذا غلبت سميت بالاضافة الى صاحب الحال فناء ، بل فناء الفناء ، لأنه فنى عن نفسه ، وفنى عن فنائه ، فانه ليس يشعر بنفسه فى تلك الحال ، ولا بعدم شعوره بنفسه ولو شعر بعدم شعوره بنفسه لكان قد شعر بنفسه ، وتسمى هذه الحال بالاضافة الى المستغرق فيها بلسان المجاز اتحادا ، وبلسان الحقيقة توحيدا ، ووراء هذه الحقائق أيضا أسرار لا يجوز الخوض فيها »(١٧٥) ·

ولهذا فان حلول الحلاج الذى يتم فى حال الفناء عن شهود السوى يختلف تماما عن مذهب وحدة الوجود (عند أبى عربى مثلا) ، وقد نبه نيكولسون الى ذلك قائلا : « ومن الخطأ أن نعتبر الاقوال التى صدرت عن بعض الصوفية دليلا على اعتقادهم فى وحدة الوجود ، كقول أبى يزيد البسطامى : « سبحانى » ، أوقول الحلاج:« أنا الحق »،أو قول ابن الفارض: « أنا هى » ، فان الصوفى لا يدين بالقول بوحدة الوجود ما دام يقول بتنزيه الله ، مهما صدر عنه من الاقوال المشعرة بالتشبيه · وهو اذا راعى جانب التنزيه يشاهد كل شىء فى الله ، ولكنه فى الوقت نفسه يعتبر الله فوق كل شىء ، مخالفا لكل مخلوق ، ولا يقر بأن « الكل » هو الله · فالوحدة التى

---

(١٧٥) مشكاة الأنوار ، القاهرة ١٩٦٧ م ، ٤٠ ــ ٤١ ·
(١٧٦) فى التصوف الاسلامى وتاريخه ، ص ١٣١ ·

يقول بها وحدة شهود لا وحدة وجود · ذد على ذلك أننا يجب ألا نخلط بين فيض العاطفة الدينية ونظريات الفلسفة الالهية »(١٧٦) ·

ويختلف الحلول عند الحلاج عن نظرية وحدة الوجود فى أمرين : الاول أن الحلاج يقول بالثنائية بين الطبيعة الالهية أو اللاهوت ، والطبيعةالبشرية أو الناسوت(١٧٧) · والثانى أنه كان حلوليـــا · يطلب محو صفاته التى يشعر أنها عائق له دون الوصول الى الله ، وحلول الصفات الالهية محلها ، وهذا معنى لا يرمى اليه أصحاب وحدة الوجود عندما يتكلمون عن الفناء ، بل الفناء عندهم حال يتحقق فيها الصوفى من اتحاد موجود بالفعل ، كان قـــد حجبــه عنــه اشتغــاله بانيته ، فليس الأمر فى زعمهم تحــول فى الصفات ولا صيرورة ولا حلول »(١٧٨) ·

ويرتب الحلاج على قوله بالحلول قوله بقدم النور المحمدى ، وقد مهد بذلك للصوفية المتأخرين من المتفلسفة فى نظـــرياتهم فى القطب أو الحقيقة المحمدية أو الانسان الكامل ·

ويجعل الحلاج لمحمد حقيقتين احداهما قديمة وهى النور الازلى الذى كان قبل الاكوان ، ومنه استمد كل علم وعرفان ، والاخرى حادثة وهى محمد باعتباره نبيا مرسلا وجد فى زمان ومكان معينين ، ومن ذلك النور القـــديم استمد كل الانبياء السابقين على محمد ، وكذلك جميع الاولياء اللاحقين عليه، ومن أقواله التى يشير بها الى هذا :

« طس : سراج من نور الغيب بدا وعاد ، وجاوز السراج وساد · قمر تجلى بين الاقمار ، برجه فى فلك الاسرار · سماه الحق « أميا » لجمع همته ، « وحرميا » لعظم نعمته ، « ومكيا » لتمكينه عند قربه »(١٧٩) ·

---

(١٧٧) أخذ الحلاج هذين الاصطلاحين ، كما يقول نيكولسون ، عن المسيحيين السريان الذين استعملوها للدلالة على طبيعتى المسيح (فى التصوف الاسلامى وتاريخه ص ١٣٤) الا أن الحلاج يشــير بهما هنــا الى الطبيعــة الالهية ، والطبيعة الانسانية بوجه عام ·

(١٧٨) تعليقات الدكتور عفيفى على فصــوص الحــكم لابن عربى ، ص ١٧ ·

(١٧٩) الطواسين ، ص ٩ ·

وهو يقول أيضا :

« أنوار النبوة من نوره برزت ، وأنوارهم من نوره ظهرت ، وليس فى الانوار نور أنور وأظهر وأقدم من القدم سوى نور صاحب الكرم · همته سبقت الهمم ، وجوده سبق العدم ، وأسمه سبق القلم ، لانه كان قبل الأمم »(١٨٠) ·

وهو يقول أيضا :

« العلوم كلها قطرة من بحره ، الحكم كلها غرفة من نهره ، الازمان كلها ساعة من دهره »(١٨١) ·

ويترتب على القول بقدم النور المحمدى عند الحلاج ، القول بوحدة الاديان لأن مصدرها فى هذه الحالة واحد · وهذه الاديان فى رأيه أيضا قد فرضت على الناس لا اختيارا منهم ، ولكن اختيارا عليهم ·

وقد ذكر عبد الله بن طاهر الازدى قال : « كنت أخاصم يهوديا فى سوق بغداد ، وجرى على لفظى أن قلت : ياكلب : فمر بى الحسين بن منصور (الحلاج) ، ونظر لى شرزا وقال : لا تنبح كلبك ، وذهب سريعا ، فلما فرغت من المخاصمة قصدته ، فدخلت عليه ، فأعرض عنى بوجهه ، فاعتذرت اليه فرضى ، ثم قال :

« يا بنى الاديان كلها لله عز وجل شغل بكل دين طائفة لا اختيارا منهم بل اختيارا عليهم · فمن لام أحدا ببطلان ما هو عليه فقد حكم أنه اختار ذلك لنفسه · وهذا مذهب القدرية ، والقدرية مجوس هذه الامة ، واعلم أن اليهودية والنصرانية والاسلام،وغير ذلك من الاديان ، هى ألقاب مختلفة ، وأسامى متغايرة ، والمقصود منها لا يتغير ولا يختلف »(١٨٢) ·

(د) الطمـــــأنينة :

الطمأنينة عند صوفية القرنين الثالث والرابع تعنى سكون القلب وراحته ، وهى من خصائص تصوفهم ، وهى عندهم « حال رفيع »، ولاتكون

---

(١٨٠) الطواسين ، ص ١١ ·
(١٨١) الطواسين ، ص ١٣ ·
(١٨٢) أخبار الحلاج ، ص ٣٩ ·

الا « لعبد رجح عقله ، وقوى ايمانه ، ورسخ علمه ، وصفا ذكره ، وثبتت حقيقته(١٨٣) ، وهذا لا يكون الا فى نهاية الطريق ٠

وقد ورد ذكر اطمئنان القلب فى القرآن فى مثل قوله تعالى : « يا أيتها النفس المطمئنة ارجعى الى ربك راضية مرضية »(١٨٤) وقوله تعالى : « الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله ألا بذكر الله تطمئن القلوب »(١٨٥)، وقوله تعالى حاكيا عن ابراهيم : « قال رب أرنى كيف تحيى الموتى قال أولم تؤمن ؟ قال بلى ولكن ليطمئن قلبى »(١٨٦) ٠

وليس من شك فى أن الصوفية يعانون فى بداية طريقهم صراعا نفسيا يصاحبه الحزن والقلق ، أما فى النهاية فهم يتحققون بهدوء القلب نتيجة لاستقرار الايمان بالله فيه وأنه مرجع الكل ، ومصدر كل نعمة ، ومنتهى كل أمل ، وبذلك يصدق توكلهم عليه وحده ، فالمعرفة الحقيقية بالله يصاحبها اطمئنان كامل ، أو فرح حقيقى ، أو سعادة غامرة ٠

وقد بين لنا الطوسى فى « اللمع » ، فى باب خاص عقده عن حال الطمأنينة ، أن الطمأنينة على ثلاثة أقسام(١٨٧) :

الأول للعامة ، الذين اذا ذكروا الله اطمأنوا الى ذكرهم له ، وأنه سوف يستجيب لدعائهم ، ويدفع عنهم الآفات ، وهو ما قال الله : « النفس المطمئنة »(١٨٨) ، أى المطمئنة بالايمان بأنه لا دافع ولا مانع الا الله ٠

والثانى للخاصة ، وهو ما اقترن بالرضا بقضاء الله ، والصبر على بلائه ، والاخلاص والتقوى والسكون ، لقوله تعالى : « ان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون »(١٨٩) ، وقوله تعالى : « ان الله مع

---

(١٨٣) اللمع ، ص ٩٨ ٠
(١٨٤) الفجر : ٢٧ ـ ٢٨ ٠
(١٨٥) الرعد : ٢٨ ٠
(١٨٦) البقرة : ٢٦٠ ٠
(١٨٧) ما يذكره الطوسى هنا ص ٩٩ مأخوذ باختصار من كلام للواسطى ٠
(١٨٨) الفجر : ٢٧ ٠
(١٨٩) النحل : ١٢٨ ٠

الصابرين »(١٩٠) ، فاطمأنوا وسكنوا الى قوله : « مع » ، فكانت طمانيتهم ممزوجة برؤية طاعاتهم منهم ٠

والثالث لخاصة الخاصة ، وهو اطمئنان يختلف عن سابقيه ، فأصحابه يعلمون أن قلوبهم لا تقدر أن تطمئن الى الله ، أو تسكن معه ، هيبة له وتعظيما ، اذ هو غاية لا تدرك لأنه « ليس كمثله شيء »(١٩١) « ولم يكن له كفواً أحد »(١٩٢) ، وهم كفنائهم عن أنفسهم مأخذون بجلال الله وجماله وعظمته ، فشغلهم ذلك عن رؤية أعمالهم ، وعن كل معنى اذ هم لله لا لشيء دونه ٠

ويشير الصوفية الى أن تحقق الصوفى بالطمأنينة يضفى عليه قوة نفسية ، ويجعل الغير يأنس به ، فيقول سهل بن عبد الله التسترى : « اذا سكن قلب العبد الى مولاه ، واطمأن اليه . قويت حال العبد ، فاذا قويت أنس بالعبد كل شيء »(١٩٣) ٠

ويشيرون كذلك الى أن اطمئنان القلوب يحدث من مداومة ذكر الله والمعرفة به ٠ وقد سئل الحسن بن على الدامغانى عن أقواله تعالى : « الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله »(١٩٤) . فقال : ان القلوب هشت من معرفة جلال الله تعالى وعظمته ، وبشت من معرفة رحمة الله وفضله ، وسكنت من معرفة كفاية الله وصدقه ، واستأنست من معرفة احسان الله ولطفه(١٩٥) ٠

وجدير بالذكر أن الصوفية يدخلون فى اعتبارهم أن من أسباب الطمأنينة أن يجد الفرد كفايته فى المجتمع ، فهم لم يكونوا يعيشون فى فراغ ، ولذلك تجد صوفيا كأبى سليمان الدارنى يقول : « النفس اذا أحرزت قوتها اطمأنت » ، وسئل الشبلى عن معنى هذه العبارة ، « اذ عرفت من يقوتها (أى الله) اطمأنت »(١٩٦) ، ويقول أبو تراب النخشى(١٩٧) كذلك :

---

(١٩٠) الأنفال : ٤٦ ٠
(١٩١) الشورى : ١١ ٠
(١٩٢) الاخلاص : ٤ ٠
(١٩٣) اللمع ، ص ٩٨ ٠
(١٩٤) الرعد : ٢٨ ٠
(١٩٥) اللمع ، ص ٩٨ ٠
(١٩٦) اللمع ، ص ٩٨ ٠
(١٩٧) أحد صوفية القرن الثالث . توفى سنة ٢٤٥ هـ (الرسالة القشيرية ، ص ١٧) ٠

« التوكل طرح البدن فى العبودية ، وتعلق القلب بالربوبية ، والطمأنينة الى الكفاية ، فان أعطى شكر ، وان منع صبر »(١٩٨) ٠

وقد يعبر بعض الصوفية عن الطمأنينة أيضا بالفرح ، والفرح الحقيقى عندهم هو شهود الله تعالى فى حركاتهم وسكناتهم ، ورؤية المنعم الوحيد عليهم ، فأعمال طاعاتهم وعباداتهم ليست الا فضلا منه ورحمة ، وهذا مشار اليه فى قوله تعالى : « قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا هو خير مما يجمعون »(١٩٩) ، وهذا يقتضى منهم الفرح بما من الله اليهم ، لا الفرح بأعراض الدنيا ، فهذا الفرح الأخير وهم على التحقيق ، لأنه يستجلب بالتدريج هموما لا حصر لها ، والى هذا المعنى يشير سهل بن عبد الله التسترى بقوله : « من فرح بغير مفروح به استجلب حزنا لا انقضاء له »(٢٠٠) ٠

خلاصة القول أن صوفية القرنين الثالث والرابع جعلوا حال الطمأنينة مميزا لتصوفهم ويعتبر كلامهم فيه فى رأينا ممهدا لنظرية الغزالى فى السعادة الصوفية الحاصلة عن المعرفة بالله ، كما سنتبين فيما بعد ٠

(هـ) الرمزية فى التعبير :

من أبرز ما يميز تصوف القرنين الثالث والرابع أيضا اصطناع أصحابه لأسلوب الرمز فى التعبير عن حقائق التصوف ٠

ويظهرنا القشيرى فى «الرسالة» على الدوافع التى دفعت أولئك الصوفية الى اصطناع الرمزية فى التعبير قائلا :

« اعلم أن من المعلوم أن كل طائفة من العلماء لهم ألفاظ يستعملونها ، انفردوا بها عمن سواهم ، وتواطؤا عليها لأغراض لهم فيها من تقريب الفهم على المخاطبين بها ، أو تسهيل على أهل تلك الصنعة فى الوقوف على معانيهم باطلاقها ، وهذه الطائفة (يقصد الصوفية) مستعملون ألفاظا فيما بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم ، والاجماع والستر على من باينهم فى طريقتهم ، لتكون معانى ألفاظهم مستبهمة على الأجانب ، غيرة منهم على

---

(١٩٨) الرسالة القشيرية ، ص ٧٦ ٠

(١٩٩) يونس : ٥٨ ٠

(٢٠٠) شرح الرندى على الحكم ، جـ ٢ ، ص ٩٧ ٠

أسرارهم أن تشيع فى غير أهلها ، اذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع تكلف ، أو مجلوبة بضرب تصرف ، بل هى معان أودعها الله تعالى قلوب قوم ٠ واستخلص لحقائقها أسرار قوم »(١) ٠

ويتبين من كلام القشيرى أنه أصبحت للصوفية فى القرنين الثالث والرابع لغة اصطلاحية خاصة ، اتفقوا عليها فيما بينهم ، بحيث يفهمونها هم ، ولا يفهمها غيرهم ، بل انها مبهمة على من ليس بصوفى ، لأن هذه اللغة تعبر عن أسرار وحقائق ذوقية وهبها الله للصوفية ، وهم يخشون أن تشيع هذه الحقائق وتلك الاسرار بين من ليسوا أهلا لها ٠ وينبه القشيرى هنا أيضا الى أن الصوفية كانوا يسترون معانيهم عن الأجانب عنهم ، ولعله يقصد بذلك الفقهاء الذين بدأت خصومتهم للصوفية منذ القرنين الثالث الرابع تشتد ، كما بدأ صراعهم مع الصوفية واضحا من خلال محاكمات ذى النون المصرى(٢٠٢) والنورى(٢٠٣) وأبى حمزة(٢٠٤) والحلاج(٢٠٥) وغيرهم(٢٠٦) ٠

ويبين لنا الطوسى فى «اللمع» أيضا معنى الرمز عند صوفية القرنين الثالث والرابع ، قائلا : « الرمز معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر ، لا يظفر به الا أهله »(٢٠٧) ٠

وهذا يعنى أن عبارات الصوفية لهذا العهد لها فى الغالب معنيان : أحدهما يستفاد من ظاهر الألفاظ ، والآخر يستفاد بالتحليل والتعمق ، وهو المعنى الخفى ، ولذلك قال القناد : (٢٠٨)

---

(٢٠١) الرسالة القشيرية ، ص ٣١ ، وأنظر أيضا كلاما عن نفس المعنى فى التعرف للكلاباذى ، ص ٨٨ ــ ٨٩ ٠

(٢٠٢) سعى الفقهاء به الى المتوكل ، فاستحضره من مصر ، ولكنه أدرك مكانته ورده مكرما (وفيات الأعيان ، حـ ١ ، ص ٢٦ اللمع،ص ٤٩٣) ٠

(٢٠٣) أنكر عليه غلام الخليل ، واتهمه بالزندقة ، واستدعاه الخليفة الموفق عدة مرات للتحقيق فيما نسب اليه (اللمع ص ٤٩٣ ــ ٤٣٩) ٠

(٢٠٤) اتهمه الفقهاء بالحلول (اللمع ، ص ٤٩٥) ٠

(٢٠٥) أنظر ص ١٤٩ من هذا الكتاب ٠

(٢٠٦) أنظر فى صراع الفقهاء مع صوفية القرنين الثالث والرابع ، اللمع ، ص ٤٩٧ وما بعدها ، والطبقات الكبرى للشعرانى ، حـ ١ ، ص ١٣ ــ ١٤ ٠

(٢٠٧) اللمع ، ص ٤١٤ ٠

(٢٠٨) القناد هو من صوفية القرنين الثالث والرابع ، توفى سنة ٢٢٤هـ أنظر Recueil P. 71

اذا نطقوا أعجزك مرمى رموزهم وان سكتوا هيهات منك اتصاله ٠

وقد يطلق على الرمز عند الصوفية الاشارة في مقابل العبارة ، فالاشارة عندهم ، ما يخفى عن المتكلم كشفه بالعبارات للطافته(٢٠٩) ، وهى كناية وتلويح ، وايماء لا تصريح »(٢١٠) ٠

وقال أبو على الروذبارى : « علمنا هذا اشارة ، فاذا صار عبارة خفى »(٢١١) ، ويقصد الروذبارى أن علوم الصوفية لا يمكن التعبير عنها بالفاظ اللغة العادية واذا اضطر الصوفى الى التعبير عنها بهذه الألفاظ خفى معناها على الغير ٠

ولما كانت علوم الصوفية متعلقة بالقلب ، فقد نبهوا الى نوعين من الكلام : كلام يخرج من القلب الى القلب فيحدث أثره ، وكلام يخرج من اللسان الى الآذان ولا يتجاوزها ، ولهم في هذا عبارات طريفة :

فمن ذلك ما رواه أبو نعيم قائلا : « كان قاص يجلس قريبا من مجلس محمد بن واسع(٢١٢) ، فقال يوما وهو يوبخ جلساءه : ما لى أرى القلوب لا تخشع ، وما لى أرى العيون لا تدمع ، وما لى أرى الجلود لا تقشعر ! فقال محمد بن واسع ، ما أرى القوم أوتوا الا من قبلك ، ان الذكر اذا خرج من القلب وقع على القلب »(٢١٣) ٠

وقيل لحمدون القصار : « ما بال كلام السلف أنفع من كلامنا ؟ قال : لأنهم تكلموا لعز الاسلام ، ونجاة النفوس ، ورضا الرحمن ، ونحن نتكلم لعز النفس ، وطلب الدنيا ، وقبول الخلق »(٢١٤) ٠

ويرى الصوفية أن العلوم الذوقية التى تنكشف لهم ترد عليهم أول ما ترد مجملة ، فلا تتبين لهم تفاصيل معانيها ، فاذا وعوها ، وتصرفت اذهانهم فيها بالاعتبار والتأمل تبين لهم ذلك ، وظهر موافقتها للشريعة ،

---

(٢٠٩) اللمع ، ص ٤١٤ ٠
(٢١٠) شرح الرندى على الحكم ، حـ ١ ، ص ٧٩ ٠
(٢١١) اللمع ، ص ٤١٤ ٠
(٢١٢) من أوائل الزهاد ، وانظر ترجمته فى الطبقات الكبرى ، حـ ٢ ، ص ٢١ ــ ٢٢ ٠
(٢١٣) شرح الرندى على الحكم ، حـ ١ ، ص ٢١ ــ ٢٢ ٠
(٢١٤) شرح الرندى على الحكم ، حـ ٢ ، ص ٢٣ ٠

فالنطق بالعبارات عن مثل هذه العلوم ، فضلا عن صعوبته ، فانه يتم أحيانا على غير ارادة منهم ، ودون أن يعرفوا وجهه على التحقيق ، وهذا يجعله رمزيا شديد الخفاء ، والى ذلك يشير القشيرى بقوله : « وأصحاب الحقائق يجرى بحكم التصرف عليهم شىء لا علم لهم به على التفصيل ، وبعد ذلك يكشف لهم عن وجهه ، فربما يجرى على لسانهم شىء لا يدرون وجهه ، ثم بعد فراغهم من النطق به يظهر لقلوبهم برهان ما قالوه من شواهد العلم (بقصد الشريعة) »(٢١٥) ٠

ولذلك اشترط الصوفية قبل التعبير عن حقائق التصوف عرضها أولا على الكتاب والسنة ، واليه يشير صوفى مثل رويم بقوله : « أصح الحقائق ما قارن العلم »(٢١٦) ، وعندئذ يؤذن للصوفى فى الكلام عنها ، لأنه عندئذ يتكلم بالصواب ، واليه الاشارة ، يقول الجنيد : « الصواب كل نطق عن اذن »(٢١٧) ٠ وهذا الاذن عندهم مشار اليه فى قوله تعالى : « لا يتكلمون الا من أذن له الرحمن وقال صوابا »(٢١٨) ، وفى رأينا أن ما ميز صوفية القرنين الثالث والرابع وغيرهم من الصوفية من رمزية فى التعبير عن حقائق التصوف راجع أساسا الى أنهم حاولوا أن ينقلوا تجربة نفسية فائقة الى الغير فى لغة الأشياء المحسوسة ، ولذلك كانت كل كلمة عندهم رمزا استخدم لا لغرضه المألوف وانما للتعبير عن حقيقة تفوق الحس(٢١٩) ، وألفاظ اللغة موضوعة أصلا لمحسوسات ، ومن هنا بدا كلامهم غريبا على السامعين ، ومن هنا جاء الانكار عليهم من خصومهم ، فيقول الكلاباذى : « اصطلحت هذه الطائفة على ألفاظ فى علومها ، تعارفوها بينهم ورمزوا بها ، فأدركه صاحبه ، وخفى على السامع الذى لم يحل مقامه ، فاما أن يحسن ظنه بالقائل فيقبله ويرجع الى نفسه فيحكم عليها بقصور فهمه عنه ، أو يسوء ظنه به فيهوس قائله ، وينسبه الى الهذيان »(٢٢٠) ٠

وقال بعض المتكلمين لأبى العباس بن عطاء « ما بالكم أيها المتصوفة قد اشتققتم ألفاظا أغربتم بها على السامعين ، وخرجتم عن اللسان المعتاد ،

---

(٢١٥) أورده ابن عباد الرندى فى شرح الحكم ، حـ ٢ ، ص ٤٩ ٠
(٢١٦) شرح الرندى على الحكم ، حـ ٢ ، ص ٥٠ ٠
(٢١٧) شرح الرندى على الحكم ، حـ ٢ ، ص ٢٢ ٠
(٢١٨) سورة النبـأ ، آية ٣٨ ٠
(٢١٩) قارن : **Bowra (C. M.) : The heritage of symbolism,**
(٢٢٠) التعـرف ، ص ٨٨ ٠

هل هذا الا طلب للتمويه ، أو ستر لعوار المذهب ، فقال أبو العباس : ما فعلنا ذلك الا لغيرتنا عليه لعزته علينا ، كيلا يشرب بها غير طائفتنا »(٢٢١) .

ولا ينبغى النظر الى اصطلاحات الصوفية أو رموزهم على أنها مجرد ألفاظ ، بل هى تدل على المعانى التى وضعت لها فى حالة حركية (dynamic) ، وتصور اتجاه الانفعالات والأفكار التى تعتلج بها نفس المتصوف تصويراً حيا ، فهى بمثابة أدوات توقظ مشاعر سامعيها بمعنى الكلمة ، بشرط أن يكونوا من أهل الذوق لها .

وهذه الخاصية ، وهى تعذر التعبير عن حقائق التصوف بألفاظ اللغة (ineffability) ، موجودة فى كل أنواع التصوف وقد درس الأستاذ ستيس هذه المسألة بتعمق فى كتابه « التصوف والفلسفة » (Mysticism and philosophy) وذلك فى فصل خاص عنوانه « التصوف واللغة »(٢٢٢) (Mysticism and language) وهو يعرض فيه النظريات المختلفة التى قيلت فى تفسير ذلك . ويرى ستيس أن تعذر التعبير عن حقائق التصوف بألفاظ اللغة راجع أساسا الى أن اللغة مصبوبة فى قوالب العقل ، والصوفى بالضرورة يعيش فى العالم المكانى ـ الزمانى حيث قوانين المنطق ، ولما كانت تجربته تنتمى الى عالم آخر هو عالم الواحد لا الكثير ، فهو حين ينتهى من تجربته ، ويريد أن ينقل مضمونها الى الغير ، من خلال عملية تذكر لها ، تخرج الكلمات من فمه فيدهش حين يجد نفسه يتحدث بالمتناقضات ، وهنا يتهم اللغة بالقصور ، ويعلن أن تجربته مما لا يمكن التعبير عنه(٢٢٣) .

ويؤيد ما ذكره ستيس قول الحلاج : « التوحيد خارج عن الكلمة حتى يعبر عنه »(٢٢٤)) ، ويؤيده كذلك ما يذكره النفرى ، وهو أحد صوفية القرن الرابع ممن غلبت عليهم الرمزية فى التعبير(٢٢٥) ، فى كتابه « المواقف والمخاطبات » ، « وقال لى (الحق) : الحرف يعجز عن أن يخبر عن نفسه ، فكيف يخبر عنى »(٢٢٦) ، و « التواجد بالقول يصرف الى المواجيد

---

(٢٢١) التعرف ، ص ٨٨ ـ ٨٩ .

(٢٢٢) Mysticism and philosophy, PP 227 — 306

(٢٢٣) (Mysticim and philosophy, P. 304 — 305

(٢٢٤) أخبار الحلاج ، ص ٤١ .

(٢٢٥) هو محمد بن عبد الجبار بن الحسن النفرى ، ويقال أنه توفى بمصر سنة ٣٥٤ هـ .

(٢٢٦) المواقف طبعة أربرى ، سلسلة جب التذكارية ، ١٩٣٥ م ، ص ٦٠ .

بالمقولات ، ... والمواجيد بالمقولات كفر على حكم التعـريف »(٢٢٧) ، و « كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة »(٢٢٨) .

٤ ـ اجمال الخصائص العامة لتصوف القرنين الثالث والرابع :

لعله قد تبين الآن من خلال حديثنا عن صوفية القرنين الثالث والرابع ، أنه قد اكتملت لديهم عناصر التصوف بمعناه الدقيق .

فهم قد تحدثوا عن الأخلاق ، والسلوك والترقى فيه ، والمعرفة الذوقية المباشرة بالله ، والفناء فى الحقيقـة المطلقـة ، الله والتحقق بالطمأنينـة أو السعادة ، كما لجأوا الى الرمزية فى التعبير عن حقائق التصوف .

وهـذا يعنى أن الخصائص الخمس العـامة التى ذكرناهـا فى بداية كتابنا(٢٢٩) تنطبق على تصوفهم تماما .

الا أنه يجب التنبه الى أن الطابع الغالب عليهم ـ مع ذلك ـ هو الطابع النفسى الأخلاقى ، فكانت عنايتهم موجهة أساسا الى الأخلاق والسلوك ، أما المنازع الميتافيزيقية التى ظهرت عند بعضهم ، فقد ظهرت فى صـورة ، ولم تظهر بعد ذلك ظهورا قويا الا عند متفلسفة الصوفية منذ القرن السـادس الهجرى وما بعده . وقد رأينا أن كلامهم فى الفناء عن شهود السوى ، وما يعقبه عند بعضهم كالبسطامى من قول بالاتحاد ، أو عند الحلاج من قول بالحلول ، ليس من قبيل النظريات الفلسفية فيما بعد الطبيعة ، التى تعالج علاقـة الانسان بالله ، أو علاقة العالم بالله(٢٣٠) .

ولذلك أصاب نيكولسون حين قال : « وقد وضع صوفية القرنين الثالث والرابع نظاما كاملا فى التصوف من ناحيتيه النظرية والعملية ، ولكنهم لم يكونوا فلاسفة ، ولم يعنوا الا قليلا بالمشكلات الميتافيزيقية »(٢٣١) .

وكذلك يجب أن يوضع فى الاعتبار أن الخصائص الخمس التى تنطبق على تصوف القرنين الثالث والرابع بوجه عام ، قد لا تنطبق كلها على تصوف

---

(٢٢٧) الواقف ، ص ٦٠ .
(٢٢٨) المواقف ، ص ٥١ .
(٢٢٩) انظر ص ٧ ـ ٩ من هـذا الكتاب .
(٢٣٠) أنظر ص ١٤٨ ، ص ١٥٤ ـ ١٥٧ من هذا الكتاب .
(٢٣١) فى التصوف الاسلامى وتاريخه ، ص ٢١ .

صوفى معين فى هذه الفترة ، فان بعض صوفيتها غلب عليهم ، كما رأينـا ، الكلام فى ناحية معينة من نواحى التصوف دون النواحى الأخرى ٠

وبالجملة ، نستطيع القول بأن القرنين الثالث والرابع قد شهدا اكتمال التصوف الاسلامى ، وأن صوفيته كما قال الدكتور أبو العلا عفيفى ، يمثلون العصر الذهبى للتصوف الاسلامى فى أرقى وأصفى مراتبه ٠ وهم لا شـك رواد لكل من سيجىء بعدهم ٠

الفصل الخامس

التصوف السني فى القرن الخامس

١ ـ تمهيـــــد ٠

رأينا فى الفصل السابق اتجاهين متميزين للتصوف عند صوفية القرنين الثالث والرابع ، أحدهما سنى ، يتقيـد أصحـابه فيـه بالكتاب والسنة ، ويربطون أحواله ومقاماته بهما ، والآخر شبه فلسفى ، ينزع أصحابه فيه الى الشطحيات ، وينطلقون من حال الفناء الى اعلان الاتحاد أو الحلول ٠

وقداستمر الاتجاه الأول أثناء القرن الخامس الهجرى ، بوضوح ، على حين اختفى الاتجاه الثانى أثناءه ، وان كان قد عاود الظهور ، فى صـــورة أخرى ، عند أفراد من متفلسفة الصوفية فى القرن السادس ، وما بعده ٠

واختفاء الاتجاه الثانى فى القرن الخامس راجع فى رأينا الى غلبة مذهب أهل السنة والجماعة الكلامى ـ الذى انتصر له أبو الحسن الأشعرى المتوفى سنة ٣٢٤ هـ (١) على ما سواه من المذاهب ، ومحاربته الغلو الذى ظهـر فى التصوف على يد كل من البسطامى والحلاج ، وأصحاب الشطح عموما ، وكل أنواع الانحرافات الأخرى التى بدأت تظهر فى ميدان التصوف ٠

ولذلك اتخذ التصوف فى القرن الخامس اتجاها اصلاحيا واضحا ، على أساس من ارجاعه الى حظيرة الكتاب والسنة ، ويعتبر القشيرى والهروى من أبرز صوفية هذا القرن الذين نحوا بالتصوف هذا المنحى السنى ، وسينهج نهجهما فى الاصلاح الامام الغزالى فى النصف الثانى من هذا القرن ، ويكتب بذلك الانتصار للتصوف السنى ، فينتشر على نطاق واسع جدا فى العـالم الاسلامى ، وتستقر عائمه زمنا طويلا فى المجتمعات الاسلامية ٠

---

(١) نقد أبو الحسن الأشعرى مذاهب المنحرفين من الصوفية القائلين بالحلول والاباحة ورؤية الله فى الدنيا ، وذلك فى مقـالات الاسـلاميين ، استانبول ١٩٢٠ ، حـ ١ ، ص ٥ ، وتابعه فى ذلك مدرسته ، وممن هاجموا هذه المذاهب بحجج قوية الفخر الرازى فى « المسائل الخمسون » ، مجموعـة الرسائل ، ص ٣٥٧ وما بعدها ٠

٢ ـ القشيرى ونقده لصوفية عصره :

القشيرى شخصية هامة من شخصيات التصوف الاسلامى فى القرن الخامس ، وترجع أهميته(٢) الى ما كتب عن التصوف والصوفية فى القرنين الثالث والرابع ، من ذوى الاتجاه السنى ، فحفظ بذلك أقوالهم ، وتراثهم فى التصوف من ناحيتيه النظرية والعملية ·

ولد القشيرى ، واسمه عبد الكريم بن هوازن(٣) سنة ٣٧٦ هـ ، بالاستوا ، بنواحى نيسابور ، وهو من أصل عربى ، ونشأ بنيسابور ، وكانت مركزا هاما من مراكز العلم فى عصره ، وهناك التقى بشيخه أبى على الدقاق المتوفى سنة ٤١٢ هـ ، وهو صوفى بارز ، فحضر مجلسه ، وأخذ عليه طريق التصوف ، وأشار عليه شيخه بتحصيل علوم الشريعة أولا ، فدرس الفقه على الفقيه أبى بكر محمد بن أبى بكر الطوسى المتوفى سنة ٤٠٥ هـ ، والكلام وأصول الفقه على أبى بكر بن فورك المتوفى سنة ٤٠٦ هـ ، وتتلمذ أيضا على ابى اسحق الاسفرايينى المتوفى سنة ١٤٨ هـ ، ونظر كذلك فى كتب الباقلانى ، ومن هنا تمكن القشيرى من العلم بعقيدة أهل السنة والجماعة كما استقرت على يد الأشعرى وتلاميذه ، وقد كان القشيرى من أكبر المدافعين عن هذا المذهب فى عصره ضد عقائد المعتزلة والكرامية والمجسمة والشيعة ، وقد لقى فى ذلك عنتا شديدا حتى أنه سجن أكثر من شهر بأمر طغرلبك بتدبير من وزيره الذى كان معتزليا رافضا ويصور القشيرى هذه الفتنة التى بدأت سنة ٤٤٥ هـ فى رسالة له عنوانها « شكاية أهل السنة »(٤) · وقد وصف ابن خلكان القشيرى بأنه « جمع بين الشريعة والحقيقة »(٥) · وقد توفى القشيرى فى سنة ٤٦٥ هـ(٦) ·

---

(٢) لا يقل عنه فى الأهمية أيضا صوفيان آخران هما السلمى صاحب « الطبقات » المتوفى سنة ٤١٠ ، والهجويرى صاحب « كشف المحجوب » المتوفى بعد سنة ٤٨١ هـ ، وقد تتلمذ القشيرى ـ فيما يذكر عنه ـ على السلمى ، كما أن الهجويرى التقى به وباحثه فى بعض مسائل التصوف (أنظر مقدمة الدكتور (فير) محمد حسن للرسائل القشيرية ، باكستان ١٣٨٤ هـ ـ ١٩٦٤ م ، ص ٩ ، ص ٢٣) ·

(٣) أنظر عن تاريخ حياته وفيات الأعيان ، حـ ١ ، ص ٣٧٦ ـ ٣٧٨ ·

(٤) انظر الرسائل القشيرية ، ص ١ ـ ٣٩ ·

(٥) وفيات الأعيان ، ص ٣٧٦ ·

(٦) كتب عنه زميلنا الدكتور ابراهيم بسيونى بحثا كان موضوعا لدرجة الدكتوراه لم ينشر بعد ، وعثر على مخطوطات له فى الاتحاد السوفيتى، ونشر تفسيره للقرآن المعروف بـ « لطائف الاشارات » مؤخرا ·

والمتأمل فى « الرسالة القشيرية » يلاحظ فى وضوح اتجاه القشيرى لتصحيح التصوف على أساس عقيدة أهل السنة ، فيقول : « اعلموا رحمكم الله أن شيوخ هذه الطائفة (الصوفية) بنوا قواعد أمرهم على أصول صحيحة فى التوحيد صانوا بها عقائدهم عن البدع ، ودانوا بما وجدوا عليه السلف وأهل السنة من توحيد ليس فيه تمثيل ولا تعطيل ، وعرفوا ما هو حق القدم ، وتحققوا بما هو نعت الموجود عن العدم ، ولذلك قال سيد هذه الطريقة الجنيد ، رحمه الله : التوحيد افراد القدم من الحدث • وأحكموا أصول العقائد بواضح الدلائل ولائح الشواهد ، كما قال أبو محمد الجريرى ، : من رحمه الله لم يقف على علم التوحيد بشاهد من شواهده زلت به قدم الغرور فى مهواة التلف »(٧) •

وينطوى كلامه هذا على انكار ضمنى على صوفية الشطح ، الذين نطقوا بعبارات توهم الخلط بين صفات الألوهية وأخصها القدم ، وصفات البشرية وأخصها الحدوث ، الا أنه يصرح فى موضع آخر بنقدهم قائلا : « وادعوا أنهم قد تحرروا عن رق الأغلال ، وتحققوا بحقائق الوصال ، وأنهم قائمون بالحق تجرى عليهم أحكامه وهم محو (أى فى حال الفناء) ، ليس لله عليهم فيما يؤثرونه أو يذرونه عتب ولا لوم ، وأنهم كوشفوا بأسرار الأحدية ، وبقوا بعد فنائهم عنهم بأنوار الصمدية ••• الخ » •

وينقد القشيرى صوفية عصره أيضا لتمسكهم بلباس الفقراء والصوفية مع مخالفة لباسهم فى نفس الوقت لفعالهم(٨) ، وينبه الى أن صحة الباطن ، مع التمسك بالكتاب والسنة ، أهم من ظاهر اللباس ، فيقول : « يا أخى لا يغرنك ما ترى (عند صوفية عصره) من ظاهر الرسم ، وموجود الاسم ، فعند مطالبة الحقائق يفتضح أهل الرسوم ••• وكل تصوف لا يقارنه التنظف والتعفف فهو مخرقة وتكلف ، وكل باطن يخالفه ظاهر باطل لا باطن ، ••• وكل توحيد لا يصححه الكتاب والسنة فهو تلحيد لا توحيد ، وكل معرفة لا يقارنه ورع واستقامة فهو مخرقة لا معرفة »(٩) •

ويعطينا القشيرى صورة أخرى عن انحرافات صوفية القرن الخامس فى عبارات أخاذه ، قائلا : « ان المحققين من هذه الطائفة (الصوفية) انقرض أكثرهم ، ولم يبق فى زماننا هذا من هذه الطائفة الا أثرهم ، كما قيل :

---

(٧) الرسالة القشيرية ، ص ٢ •
(٨) الرسالة القشيرية ، ص ٣ •
(٩) الرسائل القشيرية ، ص ٦١ ـ ٦٢ •

أما الخيام فانها كخيامهم وأرى نساء الحى غير نسائها

« حصلت الفترة فى هذه الطريقة ، لا بل اندرست الطريقة بالحقيقة ، مضى الشيوخ الذين كان بهم اهتداء ، وقل الشباب الذين كان لهم بسيرتهم وسنتهم اقتداء ، وزال الورع وطوى بساطة ، واشتد الطمع وقوى رباطه ، وارتحل عن القلوب حرمة الشريعة ، فعدوا قلة المبالاة بالدين أوثق ذريعة ورفضوا التمييز بين الحلال والحرام . ودانوا بترك الاحترام وطرح الاحتشام ، واستخفوا بأداء العبادات ، واستهانوا بالصوم والصلاة ، وركضوا فى ميدان الغفلات ، وركنوا الى اتباع الشهوات وقلة المبالاة بتعاطى المحظورات ٠٠ الخ »(١٠) ٠

وقد يكون فى كلامه هذا شيء من المبالغة ولكنه على أى حال يدلنا على أن التصوف فى عصره بدأ ينحرف عن مساره الأول من ناحية العقيدة ، أو من ناحية الأخلاق والسلوك ، على السواء ٠

ولذلك يعلن القشيرى أنه كتب رسالته غيرة منه على هذه الطريقة ، فهو لا يريد أن يذكر أحد أهلها بسوء ، مستندا الى انحراف بعض الأدعياء لها ، فهى على حد تعبيره بمثابة « سلوى عن الشكوى » ، مما كان عليه تصوف عصره(١١) ٠

وواضح مما تقدم أن اصلاح التصوف فى رأى القشيرى لا يكون الا بارجاعه الى عقيدة أهل السنة والجماعة ، والاقتداء فى ذلك بالصوفية السنيين الذين ذكرهم فى رسالته من أهل القرنين الثالث والرابع ٠

وسنجد أن القشيرى فى هذا الصدد كان ممهدا للغزالى الذى انتمى الى نفس مدرسته الأشعرية ، والذى تبنى نفس فكرته تلك فيما بعد ، وسار فى اتجاه المحاسبى والجنيد وأضرابهما ، وحمل على أصحاب الشطحيات ٠

---

(١٠) الرسالة القشيرية ، ص ٢ ــ ٣ ٠
(١١) الرسالة القشيرية ، ص ٣ ٠

٣ ـ الهروى وموقفه من أصحاب الشطح :

وثمة صوفى آخر من صوفية القرن الخامس هو الهـروى ، ويسـتند تصوفه بوضوح أيضا الى عقيدة أهل السنة(١٢) ، كما يعتبر من أصحاب الاتجاه الاصلاحى للتصوف ، ومن المنكرين على أصحاب الشطحيـات من أمثال البسطامى والحلاج ٠

والهروى أبو اسماعيل عبد الله بن محمـد الأنصارى ، ولد بهراة من أعمال خراسان ، عام ٣٩٦ هـ ، وكان ـ كما يقول ماسينيون ـ من أبرز فقهاء الحنابلة ، ومؤلفاته فى التصوف قيمة(١٣) ٠ ولمـا كان الهروى حنبليا فقـد اشتدت خصومته لمذهب الأشاعرة ٠

وأهم ما كتب الهروى فى التصوف كتابه « منازل السائرين الى رب العالمين » ، وهو كتاب موجز شيق يصف فيه مقامات الطـريق الصـــوفى أو منازله ، ويجعل لها بدايات ونهايات ، ويقول « ان العامة من علماء هـــذه الطائفة اتفقوا على أن النهايات لا تصح الا بتصحيح البـدايات ، كمـا أن الأبنية لا تقوم الا على الأساسات ، وتصحيح البدايات هو اقامة الأمر على مشاهدة الاخلاص ، ومتابعة السنة »(١٤) ٠

---

(١٢) ينتمى الهروى الى الحنابلة ، وهم من السنة والجماعة ، غاية ما فى الأمر أنهم أكثر تعويلا على الحديث ، ولا يتأولون النصوص الدينية ، خلافا للأشعرية وليس هناك فى رأينا ما يبرر اعتباره ممثلا لنوع من التصوف خاص يسميه زميلنا الدكتور عبد القادر محمود (فى كتابه الفلسفة الصوفية فى الاسلام ، القاهرة ١٩٦٧ ، ص ١٠٠ وما بعدها) بالتصوف السلفى ، فان لفظ السلفية أطلق فيما بعد على ابن تيمية وتلاميذه ، وهم السلف المتأخرون ٠
والمحاسبى من قبل الهروى يدرج فى عداد السلف ، (الشهرستانى : الملل والنحل ، بهامش الفصل ، جـ ١ ، ص ٩٢ ـ ٩٣) لأنه دافع عن عقائد السلف ، ويقصد بهم الصحابة ومن تابعهم ، بالأدلة العقلية ، وألف فيها ٠ لذلك فان مذهب أهل السنة والجماعة يشمل الهروى وغيره ممن اتخذوا تجاهه من قبله ، وهذا لا ينفى انه توجد تحت هذا المذهب الواحد اتجاهات مختلفة بالنسبة لاستخدام التأويل أو عدم استخدامه ٠

(١٣) Recueil de textes, p. 90

(١٤) منازل السـائرين ، طبع مصطفى البـابى الحلبى ، القـاهرة ١٣٢٨ هـ ، ص ٣ ٠

وقد كتبت شروح كثيرة على « منازل السائرين » من أهمها شرح ابن القيم المتوفى سنة ٧٥١ هـ المعروف بـ « مدارج السالكين » ، وشرحا اللخمى المتوفى سنة ٦٥٠ هـ ، والفاركاوى المتوفى سنة ٧٩٥ هـ ، وقد نشرهما الأب دى بوركى (منشورات المعهد العلمى الفرنسى بالقاهرة ، ١٩٥٤ م) ٠

والهروى صاحب نظرية فى الفناء فى التوحيد شبيهة بنظرية الجنيد(١٥) ، وقد شرحها ودافع عنها ابن القيم فى « مدارج السالكين » ونبه الى الفرق بينها وبين الاتحاد ووحدة الوجود ٠ ويرى الهروى للفناء درجات ثلاث يشير اليها بقوله : « الفناء ٠ اضمحلال ما دون الحق علما ، ثم جحدا ، ثم حقا »(١٦) فالفناء الأول يشير الى اضمحلال المعرفة وتلاشيها فى المعروف وهو الله ، فيغيب الصوفى بمعروفه عن معرفته ، والفناء الثانى يشير الى حجد السوى فى حال الغيبة ، وهو جحد أو انكار غير حقيقى ، فقد يغيب الصوفى عن العالم دون أن ينكر وجوده وهنا الفرق بين الاتحادية والهروى كما يقول ابن القيم : « فالاتحادى يجحد السوى بالكلية ، فيقول : ما ثم غير بوجه ما »(١٧) ٠

والفناء الثالث هو الاضمحلال الحقيقى ، فبعد فناء الصوفى عن شهود السوى ، يفنى عن الفناء نفسه ، ويقول ابن القيم ان هذا « الفناء فى التوحيد هو فناء خاصة المقربين »(١٨) ٠

ويقارن ابن القيم بين فناء الهروى وفناء أصحاب وحدة الوجود قائلا :
« فأما الفناء عن وجود السوى ، فهو فناء الملاحدة القائلين بوحدة الوجود ، وأنه ما ثم غير ، وأن غاية العارفين والسالكين الفناء فى الوحدة المطلقة ، ونفى التكثر والتعدد عن الوجود بكل اعتبار ، فلا يشهد غيرا أصلا ، بل يشهد وجود العبد عين وجود الرب ، بل ليس عندهم فى الحقيقة عبد ورب ٠

« ٠٠٠ وأما الفناء عن شهود السوى ، فهو الفناء الذى يشير اليه أكثر الصوفية المتأخرين ، ويعدونه غاية ، وهو الذى بنى عليه أبو اسماعيل الانصارى (الهروى) كتابه (يقصد منازل السائرين) ، وجعله الدرجة

---

(١٥) يذكر الهروى الجنيد فى صدر المنازل ، ص ٣ ، وينقل عبارات له٠
(١٦) منازل السائرين ، ص ٣ ٠
(١٧) ابن القيم ، مدارج السالكين ، القاهرة ١٩٥٦م ، حـ١ ، ص١٤٩ ٠
(١٨) مدارج السالكين ، حـ ١ ، ص ١٥٣ ٠

الثالثة فى كل باب من أبوابه ، وليس مرادهم فنـاء وجود ما سوى الله فى الخارج ، بل فناؤهم عن شهودهم وحسهم ، فحقيقته غيبة أحدهم عن سوى مشهوده ، بـل غيبته أيضا عن شهوده ونفسـه ، لأنه يغيب بمعبوده عن عبادته ، وبمذكوره عن ذكره ، وبموجوده عن وجوده ، وبمحبوبه عن حبـه ، وبمشهوده عن شهوده • وقد يسمى حال مثل هذا سكرا واصطلاما ومحوار جمعـا »(١٩) •

وينقد الهروى باعتباره صاحب اتجاه سنى ، صوفية الشطح،فيقول: « ومنهم (من الصوفية المنحرفين) من لم يميز مقامات الخاصة وضرورات العامة ، ومنهم من عد الشطح المغلوب مقاما ، وجعل لبوح الواجد (صاحب الوجد) ورمز المتمكن (الصوفى الراسخ) سببا عاما ، وأكثرهم لم ينطق عن الدرجات »(٢٠) •

ويؤثر الهروى مقام السكينة المنبعثة من الرضا عن الله ، وهى مانعة من الشطح ، فيقول : « الدرجة الثالثة (من درجات السكينة) السكينة التى تثبت الرضى بالقسم ، وتمنع من الشطح الفاحش ، وتقف صاحبها على حد الرتبة(٢١) » ، وهو يعنى هنا بالشطح الفاحش ، « مثل ما نقل عن أبى يزيد ونحوه ، بخلاف الجنيد وسهل (التسترى) وأمثالهما ، فانهم لـما كانت لهم هذه السكينة لم تصـدر منهم الشطحات • ولا ريب أن الشطح سببه عدم السكينة ، فانها اذا استقرت فى القلب منعته من الشطح وأسبابه »(٢٢) كما يعنى بحد الرتبة ، وقوف الصوفى « عند حده من رتبة العبودية ، فـلا يتعدى مرتبة العبودية وحدها »(٢٣) • ولـما كانت هذه السكينة « لا تنزل فى راى الهروى • الا على قلب نبى أو ولى »(٢٤) ، فانه ينفى بذلك صراحة أن يكون البسطامى أو الحـلاج موصوفين بالولاية ، لـما أثـر عنهم من شطحيات فاحشـة •

---

(١٩) مدارج السالكين ، حـ ١ ، ص ١٥٤ ـ ١٥٥ •

(٢٠) منازل السائرين ، ص ٣ ، وعبارته هنا شبيهة بعبارة الجنيد حين وصف البسطامى بأنه لم يخرج عن حال البـداية (أنظر ص ١٤٧ من هـذا الكتاب) •

(٢١) منازل السائرين ، ص ٢٢ •

(٢٢) مدارج السالكين ، حـ ٣ ، ص ٥١٢ •

(٢٣) مدارج السالكين ، حـ ٣ ، ص ٥١٢ •

(٢٤) مدارج السالكين ، حـ ٣ ، ص ٥١٢ •

٤ ـ الامام الغزالى والتصوف السنى :

ويعتبر الامام الغزالى أكبر مدافع فى الاسلام عن التصوف السنى ، وهو التصوف القائم على عقيدة أهل السنة والجماعة ، وعلى الزهـــد والتقشف وتربية النفس واصلاحها • ويتفق الغزالى فى هذا مع صوفية الاتجاه الاول فى القرنين الثالث والرابع . والذين أشرنا اليهم فى الفصل الســابق ، ومــع القشيرى والهروى وغيرهم من السابقين عليه الذين ينتمون الى نفس الاتجاه • على أن الغزالى أعظم هؤلاء جميعا من ناحية شخصيته وثقافته وتصوفــه وعلمه ، وهو يعـــد بحق من أعظم صوفية الاسلام ، واثره على التصوف من بعــده كبير للغــاية •

(أ) ســيرة الغــزالى ومصنفاته :

الامام الغزالى هو محمد بن محمد بن أحمــد الملقب بأبى حامد(٢٥) ، والمعروف لعلو مكانته بـ (حجة الاسلام) ، كان والده ــ فيما يذكر بعض المترجمين له يشتغل بغزل الصوف ، ولهذا عرف صوفينا بالغزالى (بتشديد الزاى) وان كان قد عرف ايضا بالغزالى (من غير تشديد الزاى) نسبة الى بلدة تسمى غزالة ، كما نقل عن السمعانى فى كتاب (الانساب) •

وقد ولد بطوس من أعمــال خراسان عام ٤٥٠ هـ (وقيل ٤٥١ هـ) ، ويذكر السبكى أنه تربى تربية صوفية فى بيت صديق لوالده متصوف ، هو وأخوه ، بعد وفاة والده(٢٦) •

وقد تتلمذ الغزالى فى صباه على أحد فقهاء طوس ، وهو أحمدالراذكانى ، ثم سافر الى جرجان ليأخذ عن الامام أبى نصر الاسماعيلى وعاد بعد ذلك الى طوس ، ثم قدم نيسابور ، واختلف الى دروس أحــد الائمة المشهورين من المتكلمين الأشعرية هو أبو المعالى الجوينى الملقب بـ (امام الحرمين) وقــد (جد واجتهد حتى بــرع المذهب والخلاف والجــدل والأصلين (علم الكلام وأصول الفقه) ، والمنطق ، وقرأ الحكمة والفلسفة وأحكم كل ذلك ، وفهم

---

(٢٥) انظر فى ترجمته : وفيات الأعيان ، حـ ١ ، ص ٥٨٦ ــ ٥٨٨ ، وطبقات الشافعية للسبكى ، حـ ٤ ، ص ١٠١ ــ ١٧٢ ، واتحاف السادة المتقين للزبيدى ، حـ ١ ، ص ٢ ــ ٥٣ ، وكتاب سيرة الغزالى وأقوال المتقدمين فيه ، جمع وتحقيق عبد الكريم العثمان ، دار الفكر بدمشق •

(٢٦) طبقات الشافعية ، حـ ٤ ، ص ١٠٢ •

كلام أرباب هذه العلوم ، وتصدى للرد عليهم وابطال دعاويهم ، وصنف فى كل فن من هذه العلوم كتبا أحسن تأليفها) ، وكل ذلك (فى مدة قريبة) حتى «صار من الأعيان المشار اليهم فى زمن أستاذه (الجوينى) »(٢٧) ، على حد تعبير ابن خلكان ٠

وظل الغزالى ملازما أستاذه الجوينى الى أن توفى هذا الأخير سنة ٤٧٨ هـ ٠ فخرج من نيسابور الى العسكر ، ولقى الوزير المشهور نظام الملك ، فأكرم وفادته وعظمه وبالغ فى الاقبال عليه ، وقد أدرك نظام الملك مكانة الغزالى ، وتروى فى ذلك رواية مؤداها أنه قد جرت بينه وبين بعض العلماء بحضرته مناظرة فى عدة مجالس فظهر الغزالى عليهم جميعا ٠ وعندئذ اشتهر اسمه وعهد اليه نظام الملك بالتدريس فى مدرسته ببغداد ، وهى المعروفة بالنظامية ، فقدم بغداد سنة ٨٤ هـ ، وألقى بها دروسه فأعجب بها أهل العراق ٠

وكان الغزالى ابان هذه المراحل من حياته قد حصل كثيرا من العلوم وتعمق فيها ، ومن بين هذه العلوم الفلسفة ، ولعله أقبل على دراستها لكى يزيل ما بدأ يساوره من شكوك ابان تدريسه ، ولكنه لم يتوصل من تلك العلوم على اختلافها الى ما فيه راحة نفسه واستبد به القلق النفسى الى حد أدى به الى أزمة عنيفة ، وصفها لنا وصفا شيقا فى كتابه «المنقذ من الضلال»، الذى يشبه كتاب القديس أوغسطين « الاعترافات » Confessions ٠

وكان من نتائج هذه الأزمة أن انصرف الغزالى عن تدريس ما كان يدرسه من العلوم ، وأقبل على العزلة عن الناس ، مع أنه كان قد أصاب فى التدريس شهرة واسعة وحقق لنفسه من الجاه والنفوذ ما يصبو اليه العاديون من الناس ٠

ولم يحمل الغزالى على هذا فى رأينا الا صدقه مع نفسه ، اذ كان يعلم منها أنه لم يدفعه الى طلب العلوم الدينية وتدريسها الا طلب الجاه وانتشار الصيت ، فاستحقر حاله هذا ، وطلب الخلاص عن الرياء ٠

---

(٢٧) وفيات الأعيان ، حـ ١ ص ٥٨٦ ٠

ويصور لنا الغزالى أزمته تلك قائلا :

« ثم لاحظت أحوالى فاذا أنا منغمس فى العلائق (التعلقات الدنيوية)، وقد أحدقت (أحاطت) بى من الجوانب ، ولاحظت أعمالى وأحسنها التدريس ، فاذا أنا مقبل على علوم غير مهمة ولا نافعة • ثم تفكرت فى نيتى فى التدريس فاذا هى غير خالصة لوجه الله تعالى ، بل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت ، فتيقنت أننى على شفا جرف هار(٢٨) ، وأنى قد اشفيت على النار ان لم اشتغل بتلافى الأحوال •

« فلم أزل أتفكر فيه مدة ، وأنا بعد على مقام الاختيار ، أصمم العزم على الخروج من بغداد ، ومفارقة تلك الأحوال يوما ، وأحل العزم يوما ، وأقدم فيه رجلا ، وأؤخر عنه أخرى ، لا تصفو لى رغبة فى طلب الاخرة بكرة الا ويحمل جند الشهوة حملة فيفترها عشية ، فصارت شهوات الدنيا تجاذبنى بسلاسلها الى المقام ، ومنادى الايمان ينادى الرحيل ، الرحيل فلم يبق من العمر الا القليل ، وبين يديك السفر الطويل ، وجميع ما أنت فيه من العلم والعمل رياء وتخبيل ، ثم يعود الشيطان فيقول : هذه حالة عارضة واياك أن تطاوعها فانها سريعة الزوال •

« فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعى الآخرة قريبا من ستة أشهر •• وفى هذا الشهر جاوز الامر حد الاختيار الى الاضطرار ، اذ أقفل الله على لسانى حتى أعتقل عن التدريس ، فكنت أجاهد نفسى أن ادرس يوما واحدا تطييبا لقلوب المختلفين الى ،فكان لا ينطق لسانى بكلمة ، ولا أستطيعها البتة ، ثم ؤورثت هذه العقلة فى اللسان حزنا فى القلب ، بطل معه قوة الهضم وقرم الطعام والشراب،فكان لا ينساغ لى شربة ، ولا ينهضم لى لقمة • وتعدى (الآمر) الى ضعف القوى حتى قطع الأطباء طمعهم من العلاج وقالوا : هذا أمر نزل بالقلب ومنه سرى الى المزاج ، فلا سبيل اليه بالعلاج ، الا بان يتروح السر عن الهم الملم •

« ثم لما أحسست بعجزى ، وسقط بالكلية اختيارى ، التجات الى الله تعالى التجاء المضطر الذى لا حيلة له »(٢٩) •

---

(٢٨) الجرف ما تجرفه السيول ، وأكلته من الارض ، ومنه المثل : « فلان يبنى على جرف هار ، لا يدرى ماليل من نهار » اقرب الموارد للشرتونى ، مادة « الجرف » •

وهكذا نشأت النزعة الى التصوف عند الغزالى • وكانت هذه المرحلة من حياته الروحية بمثابة الاستعداد النفسى لسلوك طريق التصوف ، وهى مرحلة تتركب من عـــدة حالات وجدانية كالشك والقلق والكآبة والحـــزن العميق والخوف من المجهول ومحاولة ادراك حقيقة الكون وكشف المحجوب ، واحساسات أخرى غامضة تنتهى كلها بالاتجاه الى الله •

كان الاتجاه الى الله اذن هو الدواء الشافى لأزمة الغزالى ، وهو يصور لنـــا شفاءه قائلا : « فأعضل هذا الداء ودام قريبا من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال ، لا بحكم النطق والمقال ، حتى شفى الله تعالى ذلك المرض ، وعادت النفس الى الصحة والاعتـــدال ، ورجعت الضرورات العقلية مقبولة موثوقا بها على أمن ويقين • ولم يكن كل ذلك بنظم دليـــل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر ، وذلك النور هو مفتـــاح أكثر المعارف ، فمن ظن أن الكشف موقوف على الادلة المجردة فقد ضيق رحمة الله الواسعة »(٣٠) •

أصبح الغزالى يستضىء فى سلوكه بنور الايمان ، ولكنه ظل يبحث عن الحقيقـــة فى المذاهب المختلفـــة التى كانت موجودة فى عصره ، وذلك فى استقلالية فكرية أراد أن يرتفع بها ، على حـــد تعبيره هو ، من حضيض التقليد الى يفاع(٣١) الاستبصار ، واتخذ لنفسه قاعدة منهجية عبر عنهـــا بقوله : « ان العلم اليقينى هو الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه امكان الغلط والوهم(٣٢) ، وهى قاعـــدة تذكرنا بالقاعدة الأولى من قواعد منهج الفيلسوف الفرنسى المحدث ديكارت التى تجعل من بداهة الفكرة ، أو وضوحها وتميزها ، أساسا ليقينها(٣٣) •

ثم حصر الغزالى بعد ذلك طالبى الحق فى عصره فى أربعـــة أصناف :

---

(٢٩) المنقـــذ من الضـــلال ، بهامش الانســـان الكامل للجيلى ، ص ٣٢ ــ ٣٣ •
(٣٠) المنقـــذ من الضلال ، ص ٧ •
(٣١) اليفاع التل المشرف ، أو ما ارتفع من الأرض ، أقرب المـــوارد للشرتونى مادة « اليفاع » •
(٣٢) المنقـــذ من الضلال ، ص ٤ •
(٣٣) Discours de la methode, O' euvres de Descartes, Ed. Joseph Gibert, p 26•

المتكلمين والباطنية (أو التعليمية) والفلاسفة والصوفية ، ونقد المتكلمين والباطنية من الشيعة والفلاسفة فى « المنقذ من الضلال » وقد نقدهم أيضا فى « احياء علوم الدين » وانتهى الى أن الصوفية هم أرباب الحق مبينا أن حاصل علمهم قطع عقبات النفس والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة حتى يتوصل بها الى تخلية القلب عن غير الله تعالى ، وتحليته بذكر الله · وابتدأ الغزالى بتحصيل علم الصوفية من مطالعة كتبهم ، وكلام مشايخهم حتى يقف على كنه مقاصدهم العلمية ، فحصل ما أمكنه تحصيله من طريقهم بالتعلم والسماع ، ولكنه ظهر له أن أخص خواصهم ما لا يمكن الوصول اليه بالتعلم بل بالذوق والحال وتبدل الصفات · فعلم يقينا أنهم أرباب أحوال لا أصحاب أقوال ، وتبين له أن لا مطمع فى سعادة الآخرة الا بالتقوى وكف النفس عن الهوى ، ورأس ذلك كله قطع علاقة القلب عن الدنيا ، بالتجافى عن دار الغرور ، والانابة الى دار الخلود ، والاقبال بكنه الهمة على الله ·

أقبل الغزالى بعد ذلك على حياة من نوع جديد ، وهى حياة الزهد والعبادة والتكمل الروحى والاخلاقى والتقرب الى الله · وفى سنة ٤٨٨ هـ خرج من بغداد(٣٤) وقصد الى الحج ، ولما انتهى من الحج ذهب الى الشام سنة ٤٧٩ هـ ، وأقام بدمشق يدرس بزاوية الجامع فى الجانب الغربى منه ، وانتقل منها الى بيت المقدس ، واجتهد فى العبادة ، وقيل انه قدم مصر وأقام بالاسكندرية مدة ، ثم عاد الى طوس واشتغل بالتاليف · ويقول ابن خلكان انه « ألزم بالعود الى نيسابور والتدريس بها بالمدرسة النظامية ، فأجاب الى ذلك بعد تكرار المعاودات ، ثم ترك ذلك وعاد الى بيته فى وطنه ، واتخذ خانقاه (بيتا) للصوفية ومدرسة للمشتغلين بالعلم فى جواره ، ووزع أوقاته على وظائف الخير من ختم القرآن ومجالسة أهل القلوب » والعقود للتدريس الى أن انتقل الى ربه(٣٥) ، وكان ذلك فى يوم الاثنين رابع عشر من جمادى الآخرة سنة ٥٠٥ هـ ·

---

(٣٤) ألقى بعض الباحثين شكا على دوافع خروج الغزالى من بغداد ، فقال بعضهم دفعل الى ذلك الخوف من الباطنية خصوصا بعد اغتيالهم نظام الملك ، ويرى ماكدونالد أنه كان لاضطراب الأحوال سياسيا بعد وفاة نظام الملك (سيرة الغزالى ، ص ١٧ ــ ٢٢) ·

(٣٥) وفيات الأعيان ، حـ ١ ، ص ٥٨٧ ·

ولقد كان الامام الغزالى مفكرا خصب الانتاج واسع الثقافة ، وهو قد ألف عددا ضخما من الكتب والرسائل قدرها بعض شراح الاحياء بما يقرب من ثمانين ، وهى فى مجالات عدة كالفقه وأصوله وعلم الكلام والأخلاق والجدل والفلسفة والتصوف(٣٦) وسنشير هنا فقط الى أبرزها .

ففى مجال الفلسفة نجده قد ألف كتابه المشهور « مقاصد الفلاسفة » ليعرض فيه علومهم الطبيعية والالهية عرضا موضوعيا وذلك طبقا لمذهب ابن سينا فى الجملة(٣٧) ، وكتابه « تهافت الفلاسفة » الذى يفند فيه مذاهبهم مبينا ما فيها من التناقض والقصور ، والظاهر أنه ألفه قبل مغادرة بغداد سنة ٤٨٨ هـ ، وهو قد كفرهم كما هو معلوم فى مسائل ثلاث ، وهى قولهم بقدم العالم ، وانكار علم الله بالجزئيات ، وانكار الحشر الجسمانى .

وفى مجال علم الكلام نجد له كتبا تشهد له بالتعمق فى مباحثه مثل « الاقتصاد فى الاعتقاد » و « الجام العوام عن علم الكلام » ، وهو كمتكلم يعتبر من أئمة الأشعرية من أهل السنة .

وللغزالى أيضا كتاب مشهور فى علم المنطق هو « معيار العلم » .

ونحن واجدون للغزالى فى مجال الفقه الوسيط والبسيط والوجيز والخلاصة . أما فى مجال أصول الفقه فله كتاب مشهور هو « المستصفى » .

أما كتبه ورسائله فى التصوف فكثيرة أهمها « احياء علوم الدين » ، وقد أبان فيه بالتفصيل عن مذهبه فى التصوف رابطا اياه بالفقه والأخلاق الدينية . و « المنقذ من الضلال » الذى صور فيه حياته الروحية أجمل تصوير ، و (منهاج العابدين) ، و (كيمياء السعادة) و (الرسالة اللدنية) و (مشكاة الأنوار) ، و (المضمون به على غير أهله) ، و (المقصد الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى) ، وغير ذلك .

---

(٣٦) أنظر ما نقله عبد الكريم العثمان عن الزبيدى متعلقا بمصنفات الغزالى فى كتابه سيرة الغزالى ، ص ١٨٨ وما بعدها ، وهى مرتبة بحسب حروف الهجاء . وقد نشر الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوى كتابا عن مصنفات الغزالى .

(٣٧) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، الترجمة العربية ، ص ٢٤٧ .

وقد وصف ابن خلكان(٣٨) كتب الغزالى بأنها (كثيرة وكلها نافعة)، ووصف (احياء علوم الدين) بأنه (من أنفس الكتب وأجملها) • وقد عكف الناس على كتبه قديما وحديثا لما عرفوه عن مصنفها من علو المكانة ، ولما وجدوا فيها من الفائدة المحققة ، وتأثروا بها • فكانت فتحا جديدا فى تاريخ الحياتين الفكرية والروحية فى الاسلام •

وقد عرف المدرسيون (The Scholastics) فى أوربا الغزالى وفلسفته ، وذلك من خلال ما ترجم من بعض كتبه فى العصر الوسيط ، فقد ترجم جنديسالفو (Gundisalvo) « مقاصد الفلاسفة » الى اللاتينية ، ونشر فى فينيسيا (venice) سنة ١٥٠٦ م • وترجم كالونيموس (Calonymus) كتابه « تهافت الفلاسفة » الى الثتينية أيضا • وترجم من مؤلفاته الى العبرية نفس الكتابين اللذين ذكرناهما ، وبعض رسائل أخرى قصيرة ، وترجمت أجزاء من «احياء علوم الدين» الى بعض اللغات الاوربية كالانجليزية والأسبانية • وترجم هومس (Homes)وألبانى (Albany) «كيمياء السعادة» الى الانجليزية ، سنة ١٨٧٣ م . وترجمه دى فيلد(de Field) فى لندن سنة ١٩١٠ م • وترجم باربييه دى مينارد (Barbier de Minard) « المنقذ من الضلال » الى اللغة الفرنسية . ونشره فى « المجلة الآسيوية » (Journal Asiatique) سنة ١٨٧٨ م ، وترجمه أيضا شمويلدرز (Schmoelders) الى اللغة الفرنسية . كما ترجمه دى فيلد الى الانجليزية سنة ١٩٠٩ م • وعنى بلاثيوس(Palacios) بدراسته وبترجمة كثير من فصول كتبه الأخرى الى الأسبانية ، كما ترجمت رسالته « أيها الولد » الى الالمانية ، ترجمها هامر برجستال (Hammer Purgstall) ونشرت فى فينيا سنة ١٨٣٨ م، وترجمها شيرز (Schores) الى الانجليزية ، ونشرت فى بيروت ١٩٣٣ م ، وترجمها محمد بن شنب الى الفرنسية سنة ١٩٠١ م . ونشرت فى « المجلة الافريقية » (Revue Africaine) ، وترجمها المستشرق الاسبانى لاتور (Lator) الى الاسبانية . ونشرت فى بيروت سنة ١٩٥٥(٣٩) •

أما الدراسات التى كتبت عن الغزالى فى أوربا والشرق فأكثر من أن تحصى ، وقد ذكر منها المستشرق الاسبانى هرناندس (Hernandez)

---

(٣٨) وفيات الأعيان ، جـ ١ ، ص ٥٨٧ •

(٣٩) Hernandez (M. C.) : Historia de la philosophia Espanola, Filosofia Hispano — Musulmana, Madrid, 1957.

أربعين دراسة(٤٠) تتناول مختلف نواحى حياة الغـزالى وفكره ، وأثره فى الفكر الاسلامى والأوروبى ٠

وقد أبدى كثير من الدارسين فى الغـــرب اعجابهم بالغزالى الفيلسوف والمتصوف حيث أنه لا يزال الى يومنا هذا صاحب أفكار حية ٠

وقد وصفه ماكدونالد (Macdonald)فى المقال الذى كتبه عنه فى دائرة المعارف الاسلامية بأنه « أكثر المفكرين الذين أنجبهم الاسلام أصالة ، وأكبر علماء العقائد فيه »(٤١) ٠

(ب) ثقـافته وأثرها على تصوفـه :

كان الغزالى ذا ثقافة واسعة عميقة ، فقـــد أحاط بثقافات عصره على اختلافها واستطاع أن يتمثلها تمثـــلا غريبا ، ويتبـين ذلك بوضـوح من مطالعة مصنفاته ٠

والغزالى كفقيه ينتمى الى الشافعية ، وكمتكلم الى الأشعرية ، وهو الى جانب تمكنه من العلوم الشرعية ، متمكن أيضـا من الفلسفة والمنطق ، حتى أن بعض النقاد يعتبرون علمه بالفلسفة لا يقل عن علم الفلاسفة أنفسهم بهـا ، وليس من شك فى أن عرضه لمذاهب الفلاسفة فى « المقاصد » ، ونقـده لهم فى « التهـــافت » يدلان على علم واســـع بالفلسفة اليونانية ، واحاطة بدقائق مذاهبها ٠

على أنه يجب أن يوضع فى الاعتبار دائما أن الغزالى ليس فيلسوفا مع علمه الواسع بالفلسفة ، فهو قد رفض الفلسفة طريقا الى اليقين(٤٢) ، وآثر عليها التصو ومنهجه الذوقى ٠

والغزالى مع نقـــده للمتكلمين ، يظـل فى رأينا ، حتى بعد تصوفه ، متكلما أشعرى العقيدة ، ينظر الى علم الكلام على أنه فرض كفاية(٤٣) ، اذ

---

(40) Ibid, pp 154 — 155.

(41) Art · Al Ghazzali · Encyclopedia of Islam.

(٤٢) أنظر المنقـذ من الضـلال ، بهامش الانسـان الكامل ص ١٠ وما بعدها ، وص ٢٢ ٠

(٤٣) احياء علوم الدين ، حـ ١ ، ص ٢٠ ، ص ٣٦ ، ص ٨٧ ٠

هو يقيم تصوفه على أساس دائم من الفقه وعلم الكلام معا ، وفقده للمتكلمين يتعلق أساسا بمنهجهم ، وليس بالعقائد الاسلامية التى يشتغلون باثباتها والدفاع عنها ، والتى هى أساس كل تصوف ·

وقد آثر الغزالى التصوف السنى الذى يقوم على أساس عقيدة أهل السنة والجماعة ، وأبعـــد عن ميدانه كل أثر للنزعات الغنوصية على اختـــلافها ، والتى تأثر بها فلاسفة الاسلام ، والاسماعيلية من الشيعة ، واخوان الصفا وغيرهم ، وأبعد عن ميدانه كذلك الهيات أرسطو وما علق بها من نظـــرية الفيض والاتصال ، بحيث يمكن القول فعلا بأن تصوفه اسلامى الاتجاه ·

والغزالى يعلن اعجابه ببعض صوفية القرنين الثالث والرابع من ذوى الاتجاه السنى ، فهو يأخذ عن الحارث المحاسبى ، ويعجب به اعجابا كبير ، على نحو ما يذكر ابن عباد الرندى فى « شرح الحكم » قائلا : « ألف ··· الامام أبو عبد الله الحارث المحاسبى كتابا سماه « النصائح » جمع فيه من معايب النفس وشرورها جملة شافية ، ونبه فيه على سنن دارسة عافية ، مما كان عليه سلفنا الصالح رضوان الله تعالى عليهم · مع التفتيش والتفقد والنظر فيما يصلح به أعمالهم وأحوالهم وأنفسهم ، والمحافظة على تطهير الأسرار والقلوب ، والمبالغة فى الحذر من محقرات الذنوب ·

« وقد نقل الامام الغزالى قدس الله سره ، منه فصلا فى كتابه (يقصد الاحياء) ، واعتمد فيه ذكره بلفظه ونص خطابه ، وبعد أن أثنى على مؤلفـــه بما هو أهله ، أبان للجاهل به علمه وفضله ، فقال فى حقه : « والمحاسبى رحمه الله تعالى حبر الأمة فى علم المعاملة ، وله السبق على جميع الباحثين عن عيوب النفس وآفات الأعمال وأغوار العبادات »(٤٤) ·

ولعل هذا يفسر لنا غلبة الطابع النفسى الخلقى على تصوف الغزالى ، فهو معنى فى تصوفه كالمحاسبى وغيره من صوفية القرنين الثالث والرابع ، بالنفس الانسانية وآفاتها ، وكيفية الترقى بها أخلاقيا ، وتصوفه فى الجملة تربـــوى ·

ويذكر الغزالى نفسه أنه حين اتجه الى التصوف قرأ أول ما قرأ كتب صوفية القرنين الثالث والرابع كما وقف على أقوالهم ، وظهر له أن التصوف

---

(٤٤) شرح الرندى على الحكم ، جـ ١ ، ص ٣٩ ·

تجربة أساسا ، فليس يكفى الانسان أن يقرأ كتب الصوفية ليصير صوفيا. وهو يذكر من هؤلاء الذين قرأ كتبهم ، أو وقف على أقوالهم أبا طالب المكى صاحب « قوت القلوب » ، والحارث المحاسبى ، والجنيد ، وغيرهم(٤٥) .

وهو يرى أن حاصل طريقة هؤلاء فى التصوف قطع عقبات النفس ، والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة حتى يتوصل بها الى تخلية القلب عن غير الله تعالى ، وتحليته بذكر الله ، وهو يرى كذلك أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة ، وأن سيرتهم أحسن السير ، وطريقتهم أصوب الطرق ، وأخلاقهم أزكى الاخلاق ، وذلك لأن حركاتهم وسكناتهم فى ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة ، وليس وراء نور النبوة على وجه الارض نور يستضاء به(٤٦) ولا كذلك الشأن بالنسبة لتصوف أصحاب الشطح عنده ، وما تخيلوه من اتحاد أو حلول أو وصول فهو يرى نطقهم بالشطحيا خطأ لا يليق بالعارفين الكمل . ويشير فى « المنقذ من الضلال » الى ذلك قائلا : « ثم يترقى الحال (بالصوفى) من مشاهدة الصور والامثال الى درجات يضيق عنها نطاق النطق . ولا يحاول معبر أن يعبر عنها الا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكنه الاحتراز عنه . وعلى الجملة ينتهى الامر الى قرب يكاد يتخيل منه طائفة الحلول،وطائفة الاتحاد، وطائفة الوصول . وكل ذلك خطأ ، وقد بينا وجه الخطأ فيه فى كتاب « المقصد الأسنى » ، بل الذى لابسته تلك الحالة لا ينبغى أن يزيد على أن يقول :

وكان ما كان مما لست أذكره   فظن خيرا ولا تسأل عن الخبر(٤٧)

ويرى الغزالى فى «الاحياء»(٤٨) أن ضرر الشطح بالنسبة لعوام الناس عظيم ، وهو يظهرنا على نوعين من الشطح ، الاول الدعاوى الطويلة العريضة فى العشق مع الله ، والوصال ، الذى يستغنى به بعض المفتونين عن الأعمال الظاهرة ، فينتهون الى دعوى الاتحاد وارتفاع الحجاب والمشاهدة ، ويتشبهون فيه بالحسين بن منصور الحلاج الذى صلب لاجل اطلاقه كلمات من هذا الجنس ، ويستشهدون بقوله : « أنا الحق » ، وبما حكى عن أبى‌يزيد

---

(٤٥) المنقذ من الضلال ، ص ٣٠ .
(٤٦) المنقذ من الضلال ، ص ٣٥ .
(٤٧) المنقذ من الضلال ، ص ٣٦ .
(٤٨) احياء علوم الدين ، جـ ١ ، ص ٣٢ .

البسطامي من قوله : « سبحاني سبحاني » ، ويرى الغزالي أن « هذا فن من الكلام عظيم ضرره في العوام ، حتى ترك جماعة من أهل الفلاحة فلاحتهم وأظهروا مثل هذه الدعاوى ، فان هذا الكلام يستلذه الطبع اذ فيه البطالة من الأعمال مع تزكية النفس بدرك المقامات والاحوال ، فلا تعجز الاغبياء عن دعوى ذلك لأنفسهم » ! على أن الغزالي يلتمس العذر للبسطامي ، ويؤول شطحياته كقوله : « انني أنا الله لا اله الا أنا فاعبدني » ، على أنها على سبيل الحكاية عن الله عز وجل ، والنوع الثاني من الشطح كلمات غير مفهومة لها ظواهر رائقة ، وفيها عبارات هائلة ، وليس وراءها طائل ، وذلك اما أن تكون غير مفهومة عند قائلها ، بل يصدرها عن خبط في عقله وتشويش في خياله لقلة احاطته بمعاني الكلام ، ولعدم ممارسته لعلم الشريعة ، وعدم قدرته على التعبير ، ولا فائدة من هذا الجنس من الكلام الا أنه يشوش القلوب ، ويدهش العقول ، ويحير الأذهان ٠٠ !

الغزالي اذن ـ حتى مع التماسه العذر للبسطامي أو الحلاج أحيانا ـ صريح في الانكار على تصوف أصحاب الشطح ، اذ « ربما يسبق لسان الصوفي (من أصحاب الشطح ، في هذه الدهشة فيقول : « أنا الحق » فان لم يتضح له ما وراء ذلك اغتر به ووقف عليه وهلك » ، ويرى الغزالي أنه بهذه العين « نظر النصارى الى المسيح ، فرأوا اشراق نور الله قد تلألأ فيه فغلطوا فيه ، كمن يرى كوكبا في مرآة أو في ماء فيظن الكوكب في المرآة أو في الماء ، فيمد يده اليه ليأخذه »(٤٩) ٠

ويفضل الغزالي التعبير عما يتوهم أنه اتحاد أو حلول بلفظ القرب ، المشار اليه في الحديث القدسي : « ولا يزال العبد يتقرب الي بالنوافل حتى أحبه ، فاذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به ، ولسانه الذي ينطق به » ، وهذا ـ كما يقول الغزالي : « موضع يجب قبض عنان القلم فيه ، فقد تحزب الناس فيه الى قاصرين مالوا الى التشبيه الظاهر ، والى غالين مسرفين جاوزوا حد المناسبة الى الاتحاد ، وقالوا بالحلول حتى قال بعضهم « أنا الحق » ، (يشير الى الحلاج) ٠٠ وأما الذين انكشف لهم استحالة التشبيه والتمثيل ، واستحالة الاتحاد والحلول ، واتضح لهم مع ذلك حقيقة السر ، فهم الأقلون »(٥٠) ٠

---

(٤٩) احياء علوم الدين ، جـ ٣ ، ص ٣٥٠ ٠
(٥٠) احياء علوم الدين ، جـ ٤ ، ص ٢٦٣ ٠

ومع أن الغزالى يتجه فى التصوف كما رأيت اتجاها خالصا ، الا أن ثقافته الفلسفية قد أكسبته قدرة على الشرح والتحليل والموازنة فى معالجته لمسائل التصوف ، كما أكسبته مهارة فى نقد ما يخالف التصوف السنى من مذاهب ، واثبات ما يريد اثباته من قضاياه ، وقد لاحظ ماكدونالد ذلك فقال « انه اكسب التصوف مكانة راسخة عند أهل السنة المسلمين »(٥١) ٠

(جـ) نقد الغزالى للتكلمين والفلاسفة والباطنية :

لابد لنا قبل أن نشرع فى بيان أهم آراء الغــزالى فى التصوف من أن نمهد لذلك بتحديد موقفه فى ايجاز من أصحاب المذاهب المعاصرة له التى رأى بعد فحصها الانصراف عنها الى التصوف ، وهى مذاهب المتكلمين والفلاسفة والباطنيــة ٠

١ ــ أما بالنسبة للمتكلمين ، فقــد كان المتكلمون فى عهــد الغزالى يستمدون أدلتهم من كتب الفلاسفة لتاييد مذاهبهم الكلامية ، أو لتفنيــد مذاهب خصومهم من المتكلمين أو الفلاسفــة وغيرهم ، وكان علم الكلام أو العقائد الدينية قد صار ممتزجا بالفلسفة عند المتأخرين حتى اختلط الامر فظن البعض أنهما علم واحد ، على نحو ما يذكر ابن خلدون فى مقدمته(٥٢)٠

وهو يذكر أن الــذين اشتغلوا بالرد على الفــلاسفة من المتكلمين لم يصرفوا عنايتهم للوقوف على منتهى علوم الفلاســفة ، ولم يكن ما جاء فى كتب المتكلمين الا كلمات معقدة مبددة ، ظاهـــرة التناقض والفساد ، لا يظن الاغترار بها بغافل عامى فضلا عمن يدعى دقائق العلوم ، ذلك أن رد المذهب قبل فهمه ، والاطلاع على كنهه ، رمى فى عماية(٥٣) ٠

وهو يبين قصور منهج المتكلمين قائلا : « ولكنهم (يعنى المتكلمين) اعتمدوا فى ذلك (فى الرد) على مقدمات تسلموها من خصومهم ، واضطرهم الى تسليمها اما التقليد ، أو اجمـــاع الأمة ، أو مجرد القبول من القــرآن والأخبار٠وكان أكثر خوضهم فى استخراج مناقضات الخصوم ، ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم ، وهذا قليل النفع فى جنب من لا يسلم الضروريات شيئا

---

(٥١) Art. « Al Ghazali, » Encyclopadia of Islam.
(٥٢) مقدمة ابن خلدون ، ص ٣٢٧ ٠
(٥٣) المنقذ من الضلال ، ص ١٠ ــ ١١ ٠

أصـــلا ، فلم يكن الكلام فى حقى كافيـــا ، ولا لدائى الذى كنت أشـكوه شـــافيا »(٥٤) ٠

يضاف الى ما تقدم أن الغزالى يرى أن كثرة الجـــدل فى الدين على طريقة المتكلمين ، واضاعة العمر فى التفريعات الدقيقة لعلومهم ، مما يعوق الانسان الذى يريد التكمل الروحى والوصول الى حقائق المعرفة(٥٥) ٠

٢ ـ وقد حمل الغزالى على الفلسفة حملة شديدة ، فهو بعـد أن فرغ من دراسته لعلم كلام واستيعاب مذاهب المتكلمين ، شرع يدرسهـا وعكف على الالمـام بمذاهبها ، وبلغ فى ذلك فيما يبدو مبلغا بعيدا لأنه ارتأى أنـه لا يمكن أن يقف انسان على فســاد علم من العلوم الا بالوقوف على منتهى ذلك العلم ، ثم يزيد عليه ويجوز درجتــه ، فيطلع على ما لم يطلع عليــه صاحب العلم نفسه من الاغوار البعيـدة ، وفى هذه الحالة فقط يمكنه ادعاء فساد العلم(٥٦) ٠

وبعد ما تعمق الغزالى فى دراسة الفلسفة ذكر أنها لم توفق الى تحقيق ما كان يصبو هو اليه من كشف للحقيقة ومعرفة لليقين على وجه لا شبهة فيـه ، ورأى الغزالى أن فى الفلسفة خداعا وتلبيسا ، وتحقيقا وتخييـلا ، وأغلب الفلاسفة موصوم بالالحاد والكفر ، وهم يتفاوتون فيما بينهم من حيث القرب أو البعد من الحق(٥٧) ٠

ولكن هناك من العلوم التى اشتغل بها الفلاسفة ما لا يخالف الدين ، فالرياضيات مثلا «ليس يتعلق شيء منها بالأمور الدينية نفيا واثباتا»(٥٨) بل هى فى رأيه « أمور برهانية لا سبيل الى مجاحدتها بعد فهمها ، ومسائل المنطق أيضـــا لا شيء منها ينبغى أن ينــكر ، وكذلك الطبيعيات التى هى البحث فى الأجسام المفردة والمركبة كالمعادن والنبات والحيوان ، ومنها أيضا علم الطب،فلا شيء منها يخالف الدين اذا استثنينا قول الفلاسفة بالسببية، وانكارهم أن الطبيعة كلها خاضعة لارادة الله (لعل الغزالى يفسح هنا مكانا للقول بخوارق العادات) ٠ أما الالهيــات فيرى الغــزالى أن فيها أكثر أغاليط

---

(٥٤) المنقذ من الضلال ، ص ٩ ٠
(٥٥) احياء علوم الدين ، جـ ١ ، ص ٣٦ ، ص ٨٦ ٠
(٥٦) المنقذ من الضلال ، ص ١٠ ٠
(٥٧) المنقذ من الضلال ، ص ١١ ٠
(٥٨) المنقذ من الضلال ، ص ١٣ ٠

الفلاسفة ، وهم فى رأيه لم يقدروا على الوفاء فيها بالشروط التى اشترطوها فى المنطـــق ٠

وينتهى الغزالى الى تكفير الفلاسفة فى مسائل ثلاث(٥٩) : أولهـــا القول بقدم العالم ، فقد قال أرسطو بقدم المـادة ، وأن العالم قديم أزلى ، وتابعه فى ذلك بعض فلاسفة الاسلام الذين قالوا ان العالم محدث من حيث أنه موجود بعلة ، ولكنه قديم من حيث أنه فائض عن الله فهو متأخر عن الله بالذات والمرتبة ، وليس متأخرا عنه بالزمان ٠ وبعبارات أخرى رأى الغزالى أن جمهور الفلاسفة اتفق على أن العالم قديم لم يزل موجودا مع الله غــير متأخر عنه بالزمان ، كوجود المعلول مع العلة ، والنور مع الشمس ، وأن تقدم البارى على العالم تقدم بالذات والمرتبة لا بالزمان(٦٠) ٠

وقد بسط الغــزالى ردوده على الفلاسفة فى هذا الشأن فى « تهــافت الفلاسفة »(٦١) ٠

والمسألة الثانية التى كفر الغــزالى فيها الفلاسفة هى قولهم بأن الله يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات(٦٢) ، فقد ذهب بعض الفلاسفة الى أن الله لا يعلم الا نفسه ، وأنه لا يعلم الجزئيات المقسمة بانقسام الزمان الى ماكان وما يكون ، وما هو كائن ٠ أما ابن سينا فقد قال ان الله يعلم الأشياء كلها علما كليا لا يدخل تحت الزمان ولا يختلف باختــلافه ، والله يعلم الاشياء بعلم كلى . فيعلم الانســـان المطلق وخواصه ، أما ما يتميز به شخص عن شخص فهو من شأن الحس لا من شأن العقل ، وانما نفى الفلاسفة عن الله العلم بالجزئيات لأنها تتغير ، ولو كان يعلمها لتغير علمــه لأن العلم تابــع للمعلوم ، فاذا تغير المعلوم تغير العلم ، وكان البارى محلا للحوادث ، وقــد فند الغزالى أيضا آراء الفلاسفة فى هذا الشأن بأدلة عقلية فى التهافت ٠

والمسألة الثالثة التى كفــر فيها الغزالى الفلاســـفة انكارهم حشر الأبدان(٦٣) ، فقد قال الفلاسفة أن النفس وحدها هى التى يستحيل عليهــا

---

(٥٩) المنقذ من الضلال ، ص ١٧ ٠
(٦٠) تهافت الفلاسفة ، المطبعة الكاثوليكية فى بيروت ، ١٩٦٢ م ، ص ٤٨ ٠
(٦١) تهافت الفلاسفة ، ص ٤٩ وما بعدها ٠
(٦٢) انظر تفصيل هذه المسألة فى التهافت ، ص ١٦٤ وما بعدها ٠
(٦٣) تهافت الفلاسفة ، ص ٢٣٥ وما بعدها ٠

الفناء ، وهى التى تبقى بعد الموت فى سعادة روحانية ، ولكنه يخالفهم فى انكارهم الجنة والنار الجسمانيتين ، ويرى كذلك امكان الجمع فى الآخرة بين السعادتين الروحية والجسمانية فيقول :

« وذلك (البعث) ممكن بردها (أى النفس) الى أى بدن كان ، من مادة البدن الاول أو من غيره أو مادة استؤنف خلقها ، فانه هو (أى الانسان) بنفسه لابيدنه »(٦٤) ٠

مما سبق يتبين لنا أن الغزالى لا يجحد فضل الفلسفة تماما ، فهو قد ارتأى أنها تثقف الناس ، ومن مباحثها مالا يتعارض مع الدين كالرياضيات التى يعترف الغزالى اعترافا صريحا بأنها علم صحيح ، وكذلك الفلك المبنى عليها . فهى جميعا أمور برهانية لا سبيل الى مجاحدتها ، وكذلك المنطق ، ولم ينكر الغزالى من الطبيعيات الا بعض مسائل ارتأى أنها تخالف الدين : أما مذهب أرسطو كما نقله الفارابى وابن سينا فكثير الأخطاء(٦٥) ، وقد رأى واجبا عليه أن يحاربه باسم المسلمين كافة على اختلاف فرقهم ومذاهبهم ، وقد قام بهذا متخذا سلاح أرسطو نفسه وهو المنطق . لأنه رأى أن قوانين الفكر الاساسية التى يقررها المنطق لا سبيل الى انكارها ٠

٣ ـ وأما الباطنية أو التعليمية ، وهم فرقة من غلاة الشيعة الاسماعيلية ، فقد هاجمهم الغزالى أيضا هجوما عنيفا ، وكانت لهم فى عصر الغزالى شهرة ، وكان بعض أصدقاء الغزالى قد انتمى اليهم ، وهم الذين يزعمون أنهم أصحاب التعليم المخصوصون بالاقتباس عن الامام المعصوم وهو المعلم عندهم ، ويرد عليهم الغزالى قائلا ان المعلم المعصوم عندنا هو النبى محمد (ص) فان قالوا أن النبى ميت يرد عليهم بأن معلمهم الذى يزعمونه غائب ٠ وهو بالجملة يفند مذاهبهم ويرد عليهم ردودا أصولية قوية مبينا أن الائمة قد يخطئون ، خصوصا وأن ادعاء العلم الباطنى على طريقة غلاة الشيعة لا دليل عليه فقد قال (الرسول ص) نفسه : « أنا أحكم بالظاهر والله يتولى السرائر »(٦٦) ٠

---

(٦٤) تهافت الفلاسفة ، ص ٢٤٦ ٠
(٦٥) المنقذ من الضلال ، ص ١٧ ٠
(٦٦) المنقذ من الضلال ، ص ٢٤ ـ ٢٥ ٠

وقد رد الغزالى على الباطنية فى مؤلفات خصصها لهذا الغرض مثـــل كتاب « المستظهرى » ، و « القسطاس المستقيم » ، و « حجة الحق » ٠

وقد كان الباطنية فى عصره يفسدون الشباب ، ولهـذا اهتم الغزالى بالرد عليهم لـما كان يمكن أن يكون فى مذاهبهم لو انتشرت من خطر التحلل الاجتمـــاعى ٠

وبالجملة فان الباطنية فى رأى الغزالى شأنهم شأن الفلاسفة والمتكلمين لم يكونوا من أصناف الطالبين الذين استطاعوا الوصول الى الحق ٠

(د) تصوف الغـــزالى :

بعـد أن فحص الغزالى مذاهب المتكلمين والفلاسفة والباطنية انتهى الى ايثار طريق التصوف ، واعتبر الصوفية وحدهم أرباب الحق ٠ ويصف الغزالى طريقة الصوفية بأنها تتم بعلم وعمل ، وحاصل علمهم التخلق ٠ وكان طلبه لعلم الصوفية من كتبهم أيسر عليه بكثير من العمل ، ثم ظهر لـه بعد ذلك أن أخص خواص الصوفية ما لا يمكن الوصول اليه بالتعلم بل بالذوق والحال [illegible] الصفات ٠ فالتصوف فى رأيه اذن تجـــربة ومعاناة حقيقية ٠ ويضرب الغزالى لذلك مثلا قائلا : « فكم من الفرق بين أن يعلم حـد الصحة وحد الشبع وأسبابهما وشروطهما ، وبين أن يكون (الانسان) صحيحا وشبعان ، وبين أن يعرف حد السكر ٠٠ وبين أن يكون سكران ، بل السكران لا يعرف حد السكر ٠٠ والطبيب فى حالة المرض يعرف حــد الصحة وأسبابها وأدويتها وهو فاقد للصحة ٠

« فكذلك فرق بين أن تعرف حقيقة الزهد وشروطها وأسبابها ، وبـين أن يكون حالك الزهد وعزوف النفس عن الدنيا »(٦٧) ٠

فالصوفية اذا على حد تعبير الغزالى نفسه « أرباب أحوال لا أصحاب اقـــوال »(٦٨) ٠

أقبل الغزالى بكنه همته على طريق الصوفية ، وانتهت بذلك أزمتـه الروحية التى عاناها ، وكان الغزالى بذلك صادقا مع نفسه ، فلميخدعهـا ،

---

(٦٧) المنقذ من الضلال ، ص ٣١ ٠
(٦٨) المنقذ من الضلال ، ص ٣١ ٠

وأثبت بذلك قوة الانســـان التى لا يتطرق اليهـــا ضعف فى السيطرة على شهواته وأهوائه ، فضرب بذلك مثـــلا رائعا لكل من يريد التكمل الخلقى والـــروحى .

والمتأمل فيما كتب الغزالى عن التصوف يرى أنه جعل منه علمـــا بمعنى الكلمة ، فهو يكتب فيـــه باسهاب وعمق ، ويحدد قواعده فى دقـــة منهجية . ويضع آدابه العملية فى صورة مفصلة . ولا نجد لهذا كله مثيلا عند من تقدمه الصوفية .

ويمكننا القول بأن الغزالى يتصور طريقا الى الله بدايته مجاهـــدة النفس ، ثم تترقى النفس بالمجاهدة فى مقامات هذا الطريق وأحواله لتصل فى النهاية الى الفناء والتوحيد والمعرفة والسعادة . وفيما يلى بيان ذلك :

١ ـ الطـــــريق :

اذا كان الغزالى قد سجل تطور حياته الروحية فى «المنقذ من الضلال» ، فانه قد سجل وصفه لطريق التصوف فى « احياء علوم اللدين » ، بحيث يمكن القول ان هذا الكتاب كله ـ على ضخامته ـ وصف لطريق السالك الى الله من حيث بداياته ومراحله المختلفة ونهاياته .

ويجعل الغـــزالى « احيـــاء علوم الدين » مكونا من أربعـــة أقسام رئيسية(٦٩) هى : العبادات ، والعادات ، والمهلكات ، والمنجيات . ويجعل تحت كم قسم عشرة كتب أو فصول . ويشمل قسم العبادات الـــكلام عن العلم وقواعد العقائد والعبادات . وآداب تلاوة القـــرآن ، والأذكار والدعاء وترتيب الأوراد . ويشمل قسم العادات الآداب المتعلقة بالأكل ، والزواج ، والكسب ، والحلال والحرام ، والصحبة ، والعزلة ، والسفر ، والسماع . والوجد ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

أما قسم المهلكات فيعنى به الغزالى كل ما يتعلق بالنفس وشهواتها الحسية وآفاتها المعنوية كالغضب والحقد والحسد والبخل والرياء والغرور وما الى ذلك . ويأتى بعد ذلك القسم الرابع الأخير الذى يسميه بالمنجيات ، ويقصد الغزالى بها ما يعرف عند الصوفية بالمقامات والاحوال ، ويعرض فيه للتوبة والصبر والشكر والخوف والرجاء والفقر والزهد والتوحيد والتوكل

---

(٦٩) انظر مقدمة احياء علوم الدين ، جـ ٣ ـ ٤ .

والمحبة والشوق والأنس والرضا ، ويتحدث فيه أيضا عن معانى النيـــة والصدق والاخلاص والمراقبة والمحاسبة والتفكر والموت ٠

ويرى الغزالى أن هذا الترتيب كالضرورى ، فعلم المعاملة ينقسم الى ظاهر وباطن ، والظاهر هو العلم بأحوال الجوارح ، والباطن هو العلم بأعمال القلوب ، ومايجرى على الجوارح اما عادة و عبادة ، كما أن الوارد على القلوب من أخـــلاق النفس فيه ما هو محمود ، وهو المنجيات ، وما هو مذموم وهو المهلكات ، فكان المجموع بذلك أربعة أقسام ٠

ويبين الغزالى أيضا أهمية معرفة هذه الاقسام الاربعة لسالك الطريق الصوفى قائلا : « والعلم بآفات الطريق وغوائله ، وجميع ذلك قد أودعناه كتب « احياء علوم الدين » (الأربعة) ، فيعرف (السالك للطريق) من ربع العبادات شروطها فيراعيهـــا وآفاتها فيتقيها ، ومن ربع العـــادات أسرار المعايش ، وما هو مضطر اليه فيأخذه بأدب الشرع ، وما هو مستغن عنـــه فيعرض عنه ، ومن ربع المهلكات يعلم جميع العقبات المانعة من طريق الله ، فان المـــانع من الله الصفات المذمومة فى الخلق ، فيعلم المذموم ، ويعلم طريق علاجه ، ويعرف من ربع المنجيات الصفات المحمودة التى لابد وأن توضع خلفا للمذمومة بعد محوها ٠٠ وأصل ذلك كله أن يغلب حب الله على القلب ، ويسقط حب الدنيا معه حتى تقوى به الارادة ، وتصح به النية ، ولا يحصل ذلك الا بالمعرفة التى ذكرناها »(٧٠) ٠

ويقول الغزالى أيضا أن طريق الصوفية راجع الى « تطهير محض من جانبك ، وتصفية وجلاء ، ثم استعداد وانتظار (للمعرفة) »(٧١) ٠

وبهذا يتبين أن الغـــزالى يرى غاية الطريق الصوفى الترقى الخلقى بالمجاهدة للنفس ، واحلال الاخلاق المحمودة محل المذمومة ، حتى يصـــل السالك الى المعرفة بالله ، فمدار الطريق عنده اذن على الخلق ٠

ويصف الغزالى رياضة النفس أخلاقيا بأنها طب القلوب ، وهو مقدم عنده على طب الأبدان ، لأن أمراض الابدان تؤدى فقط الى فوات هذه الحياة، أما أمراض القلوب فتفوت على الانسان حياة الأبد ، وهـــذا النوع من طب القلوب « واجب تعلمه على كل ذى لب ، اذ لا يخلو قلب من القلوب عن أسقام

---

(٧٠) احياء علوم الدين ، جـ ٣ ، ص ٣٥٤ ٠
(٧١) احياء علوم الدين ، جـ ٣ ، ص ١٧ ٠

لو أهملت تراكمت وترادفت العلل وتظاهرت ، فيحتاج العبـــد الى تأنق فى معرفة عللها وأسبابها ، ثم الى تشمير فى علاجها واصلاحها ، فمعالجتها هو المراد بقوله تعالى : « قد أفلح من زكاها »(٧٢) ، واهمالها هو المراد بقوله : « وقد خاب من دساها »(٧٣)(٧٤) ٠

ويظهرنا الغزالى على للوسائل العملية للرياضة الصوفية ، فمنهـــا ضرورة التزام السالك بالاخذ عن شيخ ، فيقول عن ذلك : « فكذلك المريـد يحتاج الى شيخ وأستاذ يقتدى به لا محالة ليهديه الى سواء السبيل ، فان سبيل الدين غامض وسبل الشيطان كثيرة ، فمن لم يكن له شيخ يهديه قاده الشيطان الى طرقه »(٧٥) و « ليتمسك بشيخه تمسك الأعمى على شاطىء النهر بالقائد ، بحيث يفوض أمره اليه بالكلية ، ولا يخالفه »(٧٦) ٠

ولابـــد للشيخ المربى من أن يراعى الفروق الفردية بـــين المريدين ، فلا يشير عليهم بنمط واحـــد من الرياضة ، والى ذلك يشير الغزالى بقوله : « فكذلك الشـــيخ المتبوع الذى يطب نفـــوس المريدين ، ويعالج قـــلوب المسترشـــدين ، ينبغى أن لا يهجم عليهم بالرياضـــة والتكاليف فى فـــن مخصوص ، وفى طريق مخصوص ، ما لم يعرف أخلاقهم وأمراضهم ٠ وكما أن الطبيب لو عالج جميع المرضى بعلاج واحد قتل أكثرهم ، فكذلك الشيخ لو أشار على المريدين بنمط واحد من الرياضة أهلكهم وأمات قلوبهم ٠ بل ينبغى أن ينظر فى مرض المريد ، وفى حاله وسنه ومزاجه وما تحتمله بنيتـــه من الرياضة ، ويبنى على ذلك رياضته »(٧٧) ٠

ويشير الغـــزالى على المريد السالك بالتزام الخلوة والصمت والجوع والسهر ، وهذا من أجل اصلاح قلبه ليشاهد به ربه ، وفائدة الخلوة عنده ، تفريغ القلب عن الشواغل الدنيوية التى تشكل العقبات الرئيسية فى الطريق اذ ليس سلوك الطريق الا قطع العقبات ، ولا عقبة على طريق الله تعـــالى

---

(٧٢) سورة الشمس ، آية ١٠ ٠

(٧٣) سورة الشمس ، آية ١٠ ، ومعنى دساها دسسها فى المعاصى ، فأبدل من احدى السينات ياء نحو تظنيت وأصله تظننت ، مفردات غـــريب القرآن للأصفهانى مادة : « دسى » ٠

(٧٤) احياء علوم الديى ، جـ ٣ ، ص ٤٢ ٠

(٧٥) احياء علوم الدين ، جـ ٣ ، ص ٦٥ ٠

(٧٦) احياء علوم الدين ، جـ ٣ ، ص ٦٥ ، وانظر أيضا ص ٥٥ ٠

(٧٧) احياء علوم الدين ، جـ ٢ ، ص ٥٣ ٠

الا صفات القلب التى سببها الالتفات الى الدنيا(٧٨) • ويشير الغزالى الى أن اصطناع الخلوة مردود الى اعتزال النبى فى غار حراء • و أما الصمت فهو أيضا ذو فائدة للسالك من الناحية الروحية ، لأن الكلام يشغل القلب ، وشره القلوب الى الكلام عظيم ، فالصمت كما يقول الغزالى « يلقح العقل ، ويجلب الورع ، ويعلم التقوى ، ولكن الغزالى لا يعنى بالصمت الامتناع عن الكلام نهائيا ، وانما يعنى عنه ألا يتكلم المريد الا بقدر الضرورة »(٧٩) •

أما عن الجوع ففائدته لسالك تنوير القلب ، وهو جوع يتدرج فيه السالك ، وهو يهذب شهوات البدن ، وأما عن السهر فانه « يجلو القلب ويصفيه وينوره فيضاف ذلك الى الصفاء الذى حصل من الجوع ، فيصير القلب كالكوكب الدرى والمرآة المجلوة ، فيلوح فيه جمال الحق ، والسهر نتيجة الجوع ، فان السهر مع الشبع غير ممكن،والنوم يقسى القلب ويميته، الا اذا كان بقدر الضرورة(٨٠) •

وقد تأثر صوفية الطرق فيما بعد بقواعد السلوك التى وضعها الغزالى فى هذا الصدد ، خصوصا الشاذلية(٨١) ، وبهذا يكون أثر الغزالى فيمن جاء بعده غير قاصر على نظريات التصوف ، وانما هو يتجاوزها الى آدابه العمليـة •

٢ ـ المعـرفة :

يتميز الغزالى عمن سبقه من الصوفية بأنه ، جعل التصوف طريقا الى المعرفة بالله ، واضح المعالم والحدود • وهو قد أفاض فى مصنفاته المختلفة فى التصوف ، وأبرزها « احياء علوم الدين » ، فى الكلام عن المعرفة الصوفية من حيث أداتها ومنهجها وموضوعها وغايتها ، مقارنا بينها وبين معرفة غير الصوفية من النظار المعتمدين على مناهج العقل • والغزالى فى هذا كله يستخدم ثقافاته المنوعة ، ومن هنا يمكن اعتبار نظريته فى المعرفة نظرية

---

(٧٨) احياء علوم الدين ، جـ ٣ ، ص ٦٦ •
(٧٩) احياء علوم الدين ، جـ ٣ ، ٦٦ •
(٨٠) احياء علوم الدين ، جـ ٣ ، ص ٦٥ •
(٨١) قارن ما ورد فى كتابنا ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه عن الرياضات العملية للتصوف عند الشاذلية ، ص ١٦٧ وما بعدها •

متكاملة اذا قورنت بما خلفه السابقون عليه فيها من أقوال متفرقة(٨٢) ، كما اعتبرت هذه النظرية تطورا ملحوظا فى التصوف الاسلامى ٠

ويرى الغزالى أن **أداة المعرفة الصوفية هى القلب** وليست الحواس ، ولا العقل ، والقلب عنده ، ليس تلك اللحمانية المعروفة ، المودعة من الجانب الأيسر من صدر الانسان ، وانما هو اللطيفة الربانية الروحانية التى هى حقيقة الانسان ، وقد يكون لها بالقلب الجسمانى تعلق . الا أن عقول الناس تحيرت فى ادراك وجه العلاقة بينهما(٨٣) ٠

وهو يرى أن القلب كالمرآة ، والعلم هو انطباع صور الحقائق فى هذه المرآة ، فاذا كانت مرآة القلب غير مجلوة ، فانها لا تستطيع أن تعكس حقائق العلوم ، والذى يجعل مرآة القلب تصدأ فى رأى الغزالى هو شهوات البدن ، « والاقبال على طاعة الله ، والاعراض عن مقتضى الشهوات ، هو الذى يجلو القلب ويصفيه »(٨٤) ٠

ويرى الغزالى أن المعرفة بالله فطرية(٨٥) ، وهى مركوزة فى القلب ، « فكل قلب فهو بالفطرة صالح لمعرفة الحقائق ، لانه أمر ربانى شريف » وهو محل الأمانة التى حملها الله له ، وهى المعرفة والتوحيد ٠

ويسوق مثالا محسوسا يبين فيه كيف يكون القلب أداة للمعرفة الصوفية ، فيقول : « لو فرضنا حوضا محفورا فى الارض احتمل أن يساق اليه الماء من فوقه بأنهار تفتح فيه ، ويحتمل أن يحفر أسفل الحوض ، ويكون ذلك الماء أصفى وأدوم ، وقد يكون أكثر وأغزر ، فذلك القلب مثل الحوض ، والعلم مثل الماء ، وتكون الحواس الخمس مثل الانهار ، وقد يمكن أن تساق العلوم الى القلب بواسطة أنهار الحواس والاعتبار

---

(٨٢) يذكر الغزالى نفسه أن ما يذكره من حقائق التصوف فى « احياء علوم الدين » هو بمثابة تفصيل لما أجمله السابقون عليه ، وحل لما عقدوه ، وترتيب لما بددوه ، ونظم لما فرقوه ، ويزيد على ذلك بتحقيق أمور اعتاصت على أفهام السابقين عليه ، ولم يتعرض لها أحد منهم فى الكتب (احياء علوم الدين ، جـ ١ ، ص ٤) ٠ والغزالى ليس مبالغا فيما يذكره عن نفسه ، فان أصالته بالنسبة للسابقين عليه ليست موضع انكار ٠

(٨٣) احياء علوم الدين ، جـ ٣ ، ص ٣ ٠

(٨٤) احياء علوم الدين ، جـ ٣ ، ص ١٢-١٣ ، وقارن كيمياء السعادة ص ٥١٦ ٠

(٨٥) احياء علوم الدين ، جـ ٣ ، ص ١٢ ٠

بالمشاهدات ، حتى يمتلىء علما ، ويمكن أن تسد هذه الانهار بالخلوة والعزلة وغض البصر ، ويعمد الى عمق القلب بتطهيره ورفع طبقات الحجب عنه حتى تتفجر ينابيع العلم من داخله »(٨٦) ٠

وبعطينا الغزالى صورة أخرى للمعرفة الحاصلة فى القلب ، فيذكر أنها كالبرق الخاطف لا يثبت ثم يعود ، وقد يتأخر ، وان عاد فقد يثبت ، وقد يكون مختطفا(٨٧) ٠

وواضح أن منهج المعرفة عنده وعند غيره من الصوفية يغاير منهج المتكلمين والفلاسفة فيها ، وقد أفاض الغزالى فى المقارنة بين المنهجين ٠ وهو يرى أن منهج المعرفة الصوفية هو الكشف٠٠

والمنهج الذى اصطنعه الصوفية ويعرف عندهم بالكشف منهج ذوقى خاص ، وهو ادراك وجداني مباشر يختلف عن الادراك الحسي المباشر والادراك العقلى المباشر ، أو الحدس ٠ ويعرف الطوسى الكشف قائلا : « الكشف بيان ما يستتر على الفهم فيكشف عنه للعبد كأنه رأى عين»(٨٨)٠

ويقابل الكشف المباشر ذلك عند الغزالى الاستدلال العقلى الذى ينتقل فيه الذهن من معنى الى معنى ، أو من مقدمات الى نتائج ، عند المتكلمين والفلاسفة ، فالمعرفة « قد تحصل لبعض القلوب بالهام الهى على سبيل المبادأة والمكاشفة ، ولبعضهم بتعلم واكتساب »(٨٩) ، فالصوفية «انكشف لهم الأمر وفاض على صدورهم النور لا بالتعلم والدراسة والكتابة للكتب ، بل بالزهد فى الدنيا ، والتبرى من علائقها ، وتفريغ القلب من شواغلها ، والاقبال بكنه الهمة على الله تعالى ، فمن كان لله كان الله له »(٩٠) ، و « كل حكمة تظهر من القلب بالمواظبة على العبادة من غير تعلم ، فهى بطريق الكشف والالهام »(٩١) ٠

---

(٨٦) احياء علوم الدين ، جـ ٣ ، ص ١٧ ٠
(٨٧) احياء علوم الدين ، جـ ٣ ، ص ١٧ ٠
(٨٨) اللمع ، ص ٤٢٢ ٠
(٨٩) احياء علوم الدين ، جـ ٣ ، ص ٧ ٠
(٩٠) احياء علوم الدين ، جـ ٣ ، ص ١٦ ٠
(٩١) احياء علوم الدين ، جـ ٣ ، ص ٢٠ ٠

ويصف الغزالى الكشف أحيانا بالنور ، على نحو ما جاء فى وصفه لبيان كيفية وصوله الى اليقين بعد الشك : « ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام (يشير الى الاستدلال العقلى) ، بل بنور تقذفه الله فى الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف ، فمن ظن أن الكشف موقوف على الادلة المجردة ، فقد ضيق رحمة الله الواسعة »(٩٢) ٠

ويعتبر الكشف عند الغزالى أرقى مناهج المعرفة . وهو يقسم العارفين من حيث معرفتهم ومناهجهم فيها الى ثلاثة درجات(٩٣) ٠

فهناك انسان عامى منهجه فى المعرفة التقليد المحض ، وهناك المتكلم الذى منهجه الاستدلال العقلى ، ودرجته فى رأى الغزالى قريبة من درجة العامى ، وهناك بعد هذا وذاك العارف الصوفى الذى منهجه المشاهدة بنور اليقين ٠

وهو يمثل لمناهج هؤلاء قائلا : ان العامى اذا أخبره من هو أهل للثقة بأن رجلا فى الدار ، صدقه ، ولم يخطر بباله خلاف ذلك والمتكلم مثله كمن سمع كلام رجل فى الدار فاستدل بذلك على وجوده فيها ، والصوفى مثله كمن دخل الدار فشاهد الرجل فيها ، وهذه المشاهدة هى المعرفة الحقيقية ٠

وعلى ذلك فايمان الصوفية ينطوى فيه ايمان العوام والمتكلمين ، ثم يتميز الصوفية بعد ذلك بمزية استحالة الخطأ : لأن مشاهدتهم توجب اليقين ٠

ويحرص الغزالى على أن يميز كشف الصوفية ووحى الانبياء حتى لا يخلط الناس بينهما ، فيقول فى كتابه « احياء علوم الدين » ما نصه : اعلم أن العلوم التى ليست ضرورية – وانما تحصل فى القلب فى بعض الاحوال – تختلف الحال فى حصولها ، فتارة تهجم على القلب كأنها ألقيت فيه من حيث لا يدرى وتارة تكتسب بطريق الاستدلال والتعلم :

« فالذى يكتسب لا بطريق الدليل وحيلة الاكتساب يسمى الهاما ، والذى يحصل بالاستدلال يسمى اعتبارا واستبصارا ٠

---

(٩٢) المنقذ من الضلال ، ص ٧ ٠

(٩٣) احياء علوم الدين ، جـ ٢ ، ص ١٣ – ١٤ ٠

« ثم الواقع فى القلب بغير حيلة واجتهاد من العبد ينقسم الى ما لا يدرى العبد كيف حصل له ومن أين حصل ، والى ما يطلع معه على السبب الذى منه استفاد ذلك العلم وهو مشاهدة الملك ٠

« والأول يسمى الهاما ونفثا فى الروع ، والثانى يسمى وحيا وتختص به الانبياء ، والاول يختص به الاولياء والاصفياء٠والذى قبله وهو المكتسب بطريق الاستدلال يختص به العلماء ٠

« فاذا علمت هذا فاعلم أن ميل أهل التصوف الى العلوم الالهامية دون العلوم التعليمية ، فلذلك لم يحرصوا على دراسة العلل وتحصيل ما صنفه المصنفون والبحث عن الاقاويل والادلة المذكورة بل قالوا : الطريق تقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها والاقبال بكنه الهمة على الله تعالى ، ومهما حصل من ذلك كان الله هو المتولى لقلب العبد والمتكفل له بتنويره بأنوار العلم »(٩٤) ٠

ويستفاد من كلام الغزالى هذا أن معرفة خواص الله من أولياء التصوف تتم بلا واسطة من حضرة الحق ، ولكنها تختلف عن معرفة النبوة من حيث أنها الهام أو نفث فى الروع لا يدرى الصوفى كيف حصل له ولا من أين جاء اليه ، على حين أن معرفة الانبياء وحى يحصل للنبى ويدرى النبى سببه ، وهو نزول الملك عليه ٠ ومع ذلك فان كلا من النبى والولى موقن بأن العلم فى الحالين هو من الله تعالى ٠

ويرى الغزالى أن موضوع المعرفة الصوفية ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله وهو أسمى موضوع لأسمى معرفة ، فيقول : « وأشرف أنواع العلم هو العلم بالله وصفاته وأفعاله ، فيه كمال الانسان ، وفى كماله سعادته ، وصلاحه لجوار حضرة الجلال والكمال »(٩٥) ، على أن الحضرة الربوبية محيطة بكل الموجودات ، اذ ليس فى الوجود شىء سوى الله تعالى وأفعاله ٠ فما يتجلى من ذلك القلب هو الجنة بعينها عند قوم ، وهو سبب استحقاق الجنة عند أهل الحق(٩٦) ٠

وغايات المعرفة عند الغزالى هى التخلق ، والحب لله ، والفناء فيه ، والسعادة ٠

---

(٩٤) احياء علوم الدين ، جـ ٣ ، ص ١٦ ٠
(٩٥) احياء علوم الدين ، جـ ٣ ، ص ٨ ٠
(٩٦) احياء علوم الدين ، جـ ٣ ، ص ١٣ ٠

ذلك أن المعرفة عنده ، وعند من تقدمه من الصوفية كالقشيرى(٩٧) ، تهدف الى غاية أخلاقية ، لانها متوقفة على طهارة القلب ونقائه ، «والمعـرفة علامة الهداية »(٩٨) كما يقول الغزالى ، وكلما زادت زاد التخلق والصفاء ٠

- ويجعل الغزالى حب الله ثمرة لمعرفته ، اذ « لا يتصور محبة الا بعـــد معرفة وادراك اذ لا يحب الانسان الا ما يعرفه »(٩٩) . و « لا يستحق المحبة بالحقيقة الا الله سبحانه »(١٠٠) ، و « من أحب غير الله ، لامن حيث نسبته الى الله ، فذلك لجهله وقصوره فى معرفة الله »(١٠١) ٠

وفيما يلى نتحدث فى شىء من التفصيل عن الغايتين الأخريين وهمــا الفنــاء والســعادة ٠

٣ ـ الفناء فى التوحيد أو علم المكاشفة :

يظهرنا الغزالى (١٠٢) على أن العارف لا يرى الا الله تعالى ولا يعرف غيره ، ويعلم أنه ليس فى الوجود الا هو وأفعاله ومن هذه حاله لا ينظـر فى شىء من الافعال الا ويرى فيه الفاعل ، ويذهل عن الفعل من حيث أنه سماء وأرض وحيوان ، وشجر ، بل ينظر الى ذلك كله من حيث أنه صنع الواحد الحق ٠ فكل العالم اذن تصنيف الله تعالى ، فمن نظر اليه من حيث أنه فعل الله ، وعرفه من حيث أنه فعل الله ، وأحبه من حيث أنه فعل الله ، لم يكن ناظرا الا فى الله ، ولا عارفا الا بالله ، ولا محبا الا لله ٠

ومن هذا حاله « هو الموحد الحق الذى لا يرى الا الله ، بل لا ينظر الى نفسه من حيث نفسه ، بل من حيث أنه عبد الله ، فهذا هو الذى يقال فيــه انه فنى فى التوحيد ، وأنه فنى عن نفسه ، واليه الاشارة بقول من قال : كنا بنا ففنينا عنا ، فبقينا بلا نحن »(١٠٣) ٠

---

(٩٧) الرسالة القشيرية ، ص ١٤١ ٠
(٩٨) كيمياء السعادة ، ص ٥٠٧ ٠
(٩٩) احياء علوم الدين ، جـ ٤ ، ص ٢٥٤ ٠
(١٠٠) احياء علوم الدين ، جـ ٤ ، ص ٢٥٨ ٠
(١٠١) احياء علوم الدين ، جـ ٤ ، ص ٢٥٨ ٠
(١٠٢) احياء علوم الدين ، جـ ٤ ، ص ٢٧٦ ٠
(١٠٣) احياء علوم الدين ، جـ ٤ ، ص ٢٧٦ ، وقارن أيضا جـ ٤ ، ص ٢٥٦ ٠

بهذا الوضوح يصف الغزالى تجربة الفناء فى التوحيد الذى هو ثمـرة المعرفة ، ويعيب على غيره ممن لم يحسن التعبير عنها قائلا : « فهـذه أمور (أى الأمور المتعلقة بالفناء) معلومة عنـــد ذوى البصائر ، أشكلت لضعف الافهام عن دركها ، وقصور قدرة العلماء بها عن ايضاحها ، وبيانها بعبـارة مفهمة موصلة للغـرض الى الافهام ، أو باشتغالهم بأنفسهم واعتقادهم أن بيان ذلك لغيرهم مما لا يعنيهم ، فهذا هو السبب فى قصور الافهام عن معرفة الله تعـــالى »(١٠٤) ٠

على أن الغزالى من ناحية أخرى يرى أن التعبير عن حقائق التوحيـد التى تنكشف فى حال الفناء بألفاظ اللغة يوقع صاحبه فى اشكالات لا حصر لها ، فيؤثر لذلك الامساك عن الخوض فيها ، نجده يقسم علوم التصوف الى قسمين الاول التصوف كعلم للمعاملة ، وهـــذا هو ما دونه فى الاحياء ، والثانى التصوف كعلم المكاشفة ، وهذا لا رخصة فى ايداعه الكتب(١٠٥) ٠

ويرى الغزالى أن الواصل الى المكاشفة قد خاض لجة الحقائق(١٠٦) ، وعبر ساحل الاصول والاعمال ، واتحد بصفاء التوحيـد ، وتحقق بمحض الاخلاص ، فلم يبق فيه منه شىء أصلا ، بل خمدت بشريته ، وفنى التفاته الى صفات البشرية بالكلية ، وليس المقصود فناء جسده وانما فناء قلبه ، وليس المقصود بالقلب ذلك اللحم والدم بل السر اللطيف ، « وهذا (للفناء) مقام من مقامات علوم المكاشفة ، منه نشأ خيال من ادعى الحلول والاتحاد ، وقال : « أنا الحق » (يشير هنا الى الحلاج) ٠٠ وهو غلط محض يضاهى غلط من يحكم على المـــرآة بصورة الحمرة اذا ظهـــر فيها لون الحمـرة من مقابلهـــا »(١٠٧) ٠

والغزالى يحوم فى الحقيقة فيمـــا يسميه بعلم المكاشفة حول مشكلة الواحد والكثير ، وهى مشكلة ميتافيزيقية أيضا يحاول أن يقدم لها حـلا على أساس شعورى لا عقلى من قوله بأن الكثرة والوحدة أمران نستشعرهما باللنسبة للاشياء فيمكن أن ندرك الشىء الواحد على أنه كثير ، كما يمكن أن ندرك الكثير على أنه واحد ٠ فالوحدة ليست وجودية ٠ وانما شهودية ، واذا هى شعور يتم عند الصوفى فى حال الفناء ٠

---

(١٠٤) احياء علوم الدين ، ج ٤ ، ص ٢٧٦ ٠
(١٠٥) احياء علوم الدين ، ج ١ ، ص ٤ ، ص ١٩ ٠
(١٠٦) احياء علوم الدين ، ج ٢ ، ص ٢٥٦ ٠
(١٠٧) احياء علوم الدين ، ج ٢ ، ص ٢٥٦ ٠

ويعقد الغزالى فى « الاحياء » فصلا عن حقيقة التوحيد ، يعرض فيه نظريته فى هذا الصدد(١٠٨) ، وهو يقسم التوحيد الى أربعة مراتب : الأولى أن يقول الانسان لا اله الا الله بلسانه وقلبه غافل عن معنى قوله ، وهذا توحيد المنافقين ، والثانية أن يصدق بمعنى اللفظ كما صدق به عموم المسلمين ، وهذا أمر اعتقاد العوام ، والثالثة أن يشاهد ذلك بطريق الكشف بواسطة نور الحق . وهو مقام المقربين ، وذلك بأن يرى أشياء كثيرة ، ولكن يراها على كثرتها صادرة عن الواحد القهار ، والرابعة أن لا يرى فى الوجود الا واحدا ، وهى مشاهدة الصديقين ، وتسميه الصوفية الفناء فى التوحيد ٠

ويرى الغزالى هذه المرتبة الرابعة أعلى المراتب لأن الموحد هنا « لم يحضر فى شهوده غير الواحد ، فلا يرى الكل من حيث أنه كثير ، بل من حيث أنه واحد ، وهذه هى الغاية القصوى فى التوحيد »(١٠٩) ٠

ويفترض الغزالى أن معترضا عليه قد يقول : « كيف يتصور أن لا يشاهد (الصوفى) الا واحدا ، وهو يشاهد السماء والارض وسائر الاجسام المحسوسة ، وهى كثيرة ، فكيف يكون الكثير واحدا ؟ »(١١٠) ٠

ويجيب على هذا الاعتراض قائلا فى عبارات واضحة للغاية : « اعلم أن هذه غاية علوم المكاشفات ، وأسرار هذا العلم لا يجوز أن تسطر فى كتاب فقد قال العارفون : افشاء سر الربوبية كفر ، ثم هو غير متعلق بعلم المعاملة ٠ نعم ذكر ما يكسر سورة(١١١) استبعادك ممكن ، وهو أن الشىء قد يكون كثيرا بنوع مشاهدة واعتبار ، ويكون واحدا بنوع آخر من المشاهدة والاعتبار ٠

وهذا كماأن الانسان كثير ان التفت الى روحه وجسده وأطرافه وعروقه وعظامه وأحشائه وهو باعتبار آخر ومشاهدة أخرى واحد ، اذ تقول انه انسان واحد فهو بالاضافة الى الانسانية واحد ٠ وكم من شخص يشاهد انسانا ولا يخطر بباله كثرة أمعائه وعروقه وأطرافه ، وتفصيل روحه وجسده وأعضائه ٠ والفرق بينهما أنه فى حالة الاستغراق ٠٠ مستغرق بواحد ليس فيه تفريق ، وكأنه فى عين الجمع ، والملتفت الى الكثرة فى تفرقة٠

(١٠٨) احياء علم الدين ، جـ ٤ ، ص ٢١٢ ٠
(١٠٩) احياء علوم الدين ، جـ ٤ ، ص ٢١٢ ٠
(١١٠) احياء علوم الدين ، جـ ٤ ، ص ٢١٢ ٠
(١١١) سورة الشىء شدته ، أقرب الموارد للشرتونى « مادة سورة »٠

فكذلك كل ما فى الوجود من الخالق والمخلوق له اعتبارات ومشاهدات كثيرة مختلفة ، فهو باعتبار من الاعتبارات واحد ، وباعتبارات أخر سواه كثير ٠٠ ومثال الانسان وان كان لا يطبق الغرض ولكنه ينبه فى الجملة على كيفية مصير الكثرة فى **حكم المشاهدة واحدا** »(١١٢) ٠

وينبه الغزالى المعترض الى خطأ الانكار فيقول : « فأمثال هذه المكاشفات لا ينبغى أن ينكرها المؤمن لافلاسه عن مثلها ، فلو لم يؤمن كل واحد الا بما يشاهده من نفسه المظلمة وقلبه القاسى لضاق مجال الايمان عليه ، هذه أحوال تظهر بعد مجاوزة عقبات ونيل مقامات كثيرة أدناها الاخلاص واخراج حظوظ النفس »(١١٣) ٠

يتبين مما سبق أن الغزالى حريص كل الحرص على الملاءمة بين الفناء والعقيدة الاسلامية فى التوحيد ، فهو لا ينطلق كأصحاب وحدة الوجود الى القول بأنه ما ثم غير ، وانما يجعل الوحدة التى تتم فى حال الشهود غير منافية للكثرة ، ويميز بين وجود الله ووجود العالم ٠

وقد كان الغزالى من هذه الناحية ذا أثر واضح على الشاذلية الذين لم يخرجوا عن حدود الفناء فى التوحيد الذى أشار اليه الغزالى(١١٤) ٠ بل ان نيكولسون يرى أنه أوصد بنظريته فى التوحيد الباب أمام وحدة الوجود فيقول : « أما الغزالى نفسه فقد تشبث دائما بنقطتين جوهريتين لم تجرح من أجلهما عقيدته فى الاسلام الاولى تقديسه للشرع ، والثانية وجهة نظره فى الالوهية ، فانه أوصد الباب فى وجه مذهب وحدة الوجود بقوله مع أهل السنة ان الله تعالى ذات واحدة مخالفة للحوادث ، وأنه بمقدار ما يتحقق فى النفس الانسانية من صفات الكمال الالهية ، يكون استعدادها لمعرفة الله ، وأن العبد عبد ، والرب رب ، ولن يصير أحدهما الآخر البتة »(١١٥) ٠

ويشير الأستاذ ستيس أيضا الى حقيقة نظرية « الفناء فى الله » عند الغزالى Absorbtion in God فهو يذكر أن الغزالى ، فى هدوء فلسفى ،

---

(١١٢) احياء علوم الدين ، جـ ٤ ، ص ٢١٣ ٠

(١١٣) احياء علوم الدين ، جـ ٤ ، ص ٣٠٥ ٠

(١١٤) قارن الفصل الذى كتبناه عن شهود الأحدية عند ابن عطاء الله السكندرى فى كتابنا : ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه ، ص ٢٨٧ وما بعدها ٠

(١١٥) فى التصوف الاسلامى وتاريخه ، ص ٨٤ ٠

ينكر تفسير هذه التجربة على أنها تقتضى الوحدة مع الله(١١٦) ، ويراها بالتاكيد متفقة مع الأثنينية (dualism) ، ومذهبه فى الفناء ذا طابع سيكولوجى . ويرى ستيس أن « الوصف السيكولوجى (للفناء) لا يقتضى من تلقاء نفسه أى نظرية منطقية أو وجودية فى الوحدة أو الكثرة ، لأن كلا النظرتين تتسق معه .. وهو (أى الغزالى) يذكر أن الفناء غيبة الوجود الفردى للذات فقط(١١٧) .

وعلى ذلك فالغزالى يعطى تفسيرا (interpretation) لتجربة الفناء مغايرا لتفسير البسطامى والحلاج ، مع أن التجربة واحدة .

التعبير عن علم المكاشفة رمزا :

يتفق الغزالى مع غيره من الصوفية فى أن التعبير عن حقائق التوحيد صعب للغاية ، ولا تصلح له اللغة العادية . ومع أن أسلوب الغزالى بوجه عام واضح ، الا أن ذلك فى نطاق علم المعاملة ، أما علم المكاشفة ، فليس الى تدوينه من سبيل ، واذا اضطر الصوفى الى التعبير عنه لم يعبر الا رمزا ، وفى ذلك يقول الغزالى : « والمقصود من هذا الكتاب (يقصد احياء علوم الدين) علم المعاملة فقط دون علم المكاشفة التى لا رخصة فى ايداعها الكتب ، وان كانت هى غاية مقصد الطالبين ومطمح نظر الصديقين ، وعلم المعاملة طريق اليه ، ولكن لم يتكلم الانبياء صلوات الله عليهم مع الخلق الا فى علم الطريق والارشاد اليه ، وأما علم المكاشفة فلم يتكلموا فيه الا بالرمز والايماء على سبيل التمثيل والاجمال علما منهم بقصور أفهام الخلق عن الاحتمال . والعلماء ورثة الأنبياء ، فما لهم سبيل الى العدول عن نهج التأسى والاقتداء »(١١٨) .

ويرى الغزالى أن علم المكاشفة علم خفى لا يعلمه الا أهل العلم بالله ، ولذلك فان أصحابه يستخدمون رموزا خاصة ، ولا ينبغى التحدث فيه خارج نطاق أهله(١١٩) ، ويقول الغزالى : « وأمثال هذه المعارف التى اليها

---

(١١٦) Mysticism and Philosophy, 116.
(١١٧) Mysticem and Philosophy, P. 228
(١١٨) احياء علوم الدين ، جـ ١ ، ص ٤ .
(١١٩) احياء علوم الدين ، جـ ١ ، ص ١٩ .

الاشارة ، لا يجوز أن يشترك الناس فيها ، ولا يجوز أن يظهرها من انكشف له شيء من ذلك لمن لم ينكشف له »(١٢٠) ٠

ولعل الغزالى بهذا يريد أن يبعد نفسه وغيره من الصوفية عن مثل أخطاء البسطامى والحلاج اللذين عبرا عن حقائق التوحيد بعبارات موهمة ، اذ الصوفى قد يترقى من مشاهدته الى درجات « يضيق عنها نطاق النطق ، ولا يحاول معبر أن يعبر عنها الا اشتمل لفظه على خطأ صريح »(١٢١) وعلى من لابسته تلك الحالة أن لا يزيد فى نظر الغزالى على قوله :

وكان ما كان مما لست أذكره فظن خيرا ولاتسأل عنالخبر(١٢٢)

٥ ـ السعادة :

تعتبر السعادة غاية نهائية للطريق الصوفى عند الغزالى ٠ وهى ثمرة المعرفة بالله ٠

وقد خصص الغزالى رسالة لنظرية السعادة هى رسالة « كيمياء السعادة » ٠ كما عرض لهذه النظرية بالتفصيل أيضا فى مواضع متفرقة من « الاحياء » ٠

ويتميز الغزالى عمن سبقه من الصوفية بأن جعل من السعادة نظرية متكاملة ، ولم يكن من قبله قد تناولوها بالتفصيل ، وانما تحدثوا عنها من خلال حالى اللطمأنينة والرضا كما سلفت اليه الاشارة ٠

وهو يرى أن طريق السعادة هو العلم والعمل به ، والى ذلك الاشارة بقوله : « اذا نظرت الى العلم رأيته لذيذا فى نفسه ، فيكون مطلوبا لذاته ووجدته وسيلة الى دار الآخرة وسعادتها ، وذريعة الى القرب من الله تعالى ، ولا يتوصل اليه الا به وأعظم الاشياء رتبة فى حق الآدمى السعادة الابدية ، وأفضل الاشياء ما هو وسيلة اليها ، ولن يتوصل اليها الا بالعلم والعمل ٠ ولا يتوصل الى العمل الا بالعلم بكيفية العمل ، فأصل السعادة فى الدنيا والآخرة هو العلم »(١٢٣) ٠

---

(١٢١) المنقذ من الضلال ، ص ٣٦ ٠
(١٢٢) المنقذ من الضلال ، ص ٣٦ ٠
(١٢٣) احياء علوم الدين ، جـ ١ ، ص ١٢ ٠

ونظرية السعادة عند الغزالى قائمة على نوع من التحليل النفسى · وهو يرتب على كل نوع من أنواع المعرفة نوعا من اللذة أو السعادة(١٢٤) ·

وسعادة كل شىء في رأيه هى لذته وراحتـــه ، ولذته تكون بمقتضى طبعه ، وطبع كل شىء ما خلق له هذا الشىء · فلذة العين مثـــلا فى الصور الحسنة ، ولذة الأذن فى الاصوات الطيبة ، وهكذا الشأن فى سائر الجوارح ، كل جارحة منها لها لذة معينــــة ·

ولذة القلب الخاصة معرفة الله ، وهو مخلوق لها ، واللذة ثمرة المعرفة لأن الانسان اذا عرف شيئا لم يعرفه من قبل فرح به ، كالشطرنج مثلا اذا عرفه الانسان لم يتركه ولم يكن له عنه صبر ، فكذلك الأمر بالنسبة لمعرفة الله اذا وقعت فى القلب فرح العارف بها ولم يصبر عن المشاهدة ·

ويرى الغزالى أن أجل اللذات وأعلاها معرفة الله ولا يتصور أن يؤثر الانسان عليها لذة أخرى الا اذا حرم من هذه اللذة(١٢٥) · وذلك لانه اذا كان المعروف أجل كانت المعرفة أكبر ، واذا كانت المعرفة أكبر ، كانت اللذة أكبر فيقول عن ذلك : « وكلما كانت المعـــرفة أكبر كانت اللذة أكبر ، ولذلك فان الانسان اذا عرف الوزير فـــرح ، ولو علم بالملك لكان أعظم فرحا · وليس موجود أشرف من الله سبحانه وتعالى ، لان شرف كل موجود به ومنـــه ، وكل عجائب العالم آثار صنعته ، فلا معرفة أعز من معـــرفته ، ولا لذة ألذ من لذة معرفته ، وليس منظر أحسن من منظر حضرته »(١٢٦) ·

ويضاف الى ما تقدم أن اللذات المتعلقة بالجوارح الظاهرة تبطل بالموت ولا كذلك اللذة أو السعادة الحاصلة من معرفة الله ، فانها لا تبطل أبدا ، بل انها فى الموت تكون أقوى لخروج الانسان من الظلمات الى النور(١٢٧) ·

والانسان لا ينعم فقط بمعرفة الله حال الموت ، وانما هو ينعم أيضـــا بها فى حال اليقظة حـــين يصبح قادرا على أن يبصر ما يبصره فى النوم ، فيشاهد الحقائق العليـــا ، وينكشف له عالم الملكوت ، وذلك لا يتهيأ له الا بالانصراف عن شواغل المـادة والحس واللذات الفانية(١٢٨) ·

---

(١٢٤) كيمياء السعادة ، ص ٥٢٠ ــ ٥٢١ ·
(١٢٥) احياء علوم الدين ، جـ ٤ ، ص ١٦٤ ·
(١٢٦) كيمياء السعادة ، ص ٥٢٠ ــ ٥٢١ ·
(١٢٧) كيمياء السعادة ، ص ٥٢١ ·
(١٢٨) كيمياء السعادة ، ص ٥١٦ ــ ٥١٨ ·

فالكيمياء الحقيقيــة(١٢٩) فى خزائن الله ، ومحلها قــلوب الاولياء العارفين ولا تتحقق الا بأن ترجع من الدنيا الى الله ، وسبيلها الاقتداء بالنبى (ص) ، وكل من يطلبها من غير هذا الطريق فقد ضـــل ، وتوهم أنه غنى وهو مفلس(١٣٠) ٠

٦ ـ تعقيب :

لعله قد وضح الآن كيف جعل الغزالى من التصوف طريقا واضح المعالم الى المعرفة والفناء فى التوحيــد والسعادة ٠ وهو كصوفى قد اكتملت له كل خصائص التصوف التى ذكرناها فى الفصل الاول من هذا الكتاب ٠

ويرى نيكولسون أن الغزالى « أعطى للاسلام معنى جديدا عندما اعترف صراحة بموقف الصوفية ٠٠ وقد أصبح الاسلام دينا صوفيا الى حد كبير منذ ذلك الحين »(١٣١) ٠

وكذلك يرى دى بور أن الغزالى بسط التصوف « ووضعه على أساس واسع وصار التصوف عند جمهور المسلمين ، منذ أيام الغزالى ، دعامة يقوم عليها صرح العلم ، وتاجا على مفرقه »(١٣٢) ٠

على أن نيكولسون مع اعترافه بهــذه الاهمية للغزالى فى التصوف الاسلامى ، يصدر عليه حكما غير صحيح قائلا : « ويمكن القول بأن نسبة الغزالى الى الاسلام أقوى من نسبته الى التصوف الاسلامى ، وبأنه ليس من صوفيــة المسلمين بالمعنى الحقيــق ، لأنه ليس من أصحاب وحـدة الوجـــود »(١٣٣) ٠

ووجه الخطــأ فى كلام نيكولسون هنا هو أنه اعتبر القول بوحــدة الوجود من خصائص التصوف الاسلامى ، وهذا غير صحيح ، فان الصوفية

---

(١٢٩) المقصود بالكيمياء عند القدماء صنعة تحويل المعادن الى ذهب أو فضة ، والغزالى يطلق الكيمياء هنا على تحويل الانسان من الخلق الردىء الى الخلق الطيب ، وهذه الكيمياء ، لا الكيمياء الظاهرية ، هى الجــديرة بالانســان ٠

(١٣٠) كيمياء السعادة ، ص ٥٠٢ ٠

(١٣١) فى التصوف الاسلامى وتاريخه ، ص ٨٤ ٠

(١٣٢) تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، الترجمة العربية ، ص ٢٤٧ ٠

(١٣٣) فى التصوف الاسلامى وتاريخه ، ص ٨٤ ٠

حتى عصر الغزالى لم يعرفوا هـــذا المذهب ، ومع ذلك يعتبرهم نيكولسون صوفية ، ولم يعرف هذا المذهب فى التصوف الاسلامى ـ كما يقول نيكولسون نفسه فى موضع آخر(١٣٤) الا بمجىء ابن عربى المتوفى سنة ٦٣٨ هـ ٠

وهذا هو الذى دعانا الى اعتبار حال الفناء ، لا وحدة الوجود ، مميزا للتصوف الاسلامى وغيره ، لانه ظاهرة مشتركة بـــين الصوفية جميعا ، وبعضهم ينطلق منه الى القول بالاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود ، على حين يراه البعض الآخر ، ومنهم الغزالى ، متفقا مع القول بالاثنينية بـــين الله والعـــالم ٠

وترجع أهمية الغزالى فى التصوف الاسلامى الى عدة أمور أهمها أنه أثار بقوة مشكلة الشك واليقين ، فلم يجعل المعرفة الدينية تقليدا ، أو جدلا نظريا كما هو الشأن عند المتكلمين ، وانمـــا جعلها تجربة ذوقية أساسا ، وحدد معالم هذه التجربة تحديدا لم يسبق اليه ، فأعطى للاسلام فى عصره وبعد عصره ذوقا جديدا وعمقا بعيدا ٠ هذا من ناحية ، ومن ناحية أخـرى كان الغزالى صوفيا ايجابيا عنى بشئون عصره(١٣٥) ، فقد وقف فى وجـه المذاهب الفكرية المنحرفة بقوة ، ونقدها نقدا علميا دقيقا ، وكان من الممكن لهذه المذاهب أن تقوض دعائم المجتمعات الاسلامية فى عصره وبعده لو تركت وشـــأنها ٠

وأمر آخر يثير الاعجاب بالغزالى ، وهو أنه مفكر عاش آراءه ، فلم يكن ثمة فجوة بين ما يعتقد وما يسلك ويعتبر تصوفه صورة لحياته ، وحياته صورة لتصوفه ، وكان فى كل مراحل تطوره الروحى صادقا مع نفسه صدقا لا يتطرق اليه شك فى نظرنا ٠

---

(١٣٤) فى التصوف الاسلامى وتاريخه ، ص ١٣١ ٠

(١٣٥) هناك ناحية من نواحى الغزالى لم يلق عليها بعد الضوء الكافى وهى نقده لمجتمعه فى عصره ، ففى « الاحياء » يتحدث بالتفصيل عن فئـات المجتمع آنذاك وينقدها نقدا بناء ، وذلك فى فصل عنوانه : « بيان أصناف المغترين وأقسام فرق كل صنف » (الاحيـــاء ، ص ٣٣٤ ـ ٣٥٦) ، وهو فصل ممتع ، ومن هـــذه الفئات التى نقدها الغـزالى أهل العلم من الفقهاء والمتكلمين والوعاظ والزهاد وعلماء اللغة ، وأدعياء التصوف ، والمغرورون من الصوفية كأهل الشطح منهم ، والأغبياء ، وعوام الخلق ، وغيرهم ، وهو فى نقده لهذه الفئات يصور أوضاعها الاجتماعية وقيمها الخاطئة ٠

الفصل السادس

التصوف الفلسفى

١ – تمهيـــد :

التصوف الفلسفى فى الاسلام تصوف آخر يختلف فى الطابع عن ذلك التصوف السنى الذى ارتأيناه عند الغزالى وعند غـيره ممن تقـــدمه من الصوفية السنيين ·

والمقصود بالتصوف الفلسفى التصوف الذى يعمد أصحابه الى مزج أذواقهم الصوفية بأنظارهم العقلية ، مستخدمين فى التعبير عنه مصطلحا فلسفيا استمدوه من مصادر متعـددة ·

وقد ظهر هذا التصوف فى الاســلام بوضوح منـذ القـرنين الســادس والسابع الهجريين ، وهما القرنان اللذان شهدا ظهور أقطابه ، واستمر بعـد ذلك عند أفراد من متفلسفة الصوفية حتى عصر ليس ببعيد ·

ولمـا كان هـذا اللون من التصوف ممتزجا بالفلسفة ، فانه قد تسربت اليه بذلك فلسفات أجنبية متعددة ، يونانية وفارسية وهندية ومسيحية ، وذلك لا ينفى اصالته ، لأن صوفيته تمثلوا هـذه الثقافات وحافظوا فى نفس الوقت على استقلاليتهم فى مذاهبهم باعتبارهم مسلمين ، وهـذا يفسر لنـا جهودهم فى الملاءمة بين المذاهب الأجنبية عنهم والاســلام ، وهى جهـود واضحـة فى مصنفاتهم ، كما يفسر لنـا أيضـا وجـــود تلك المصطلحات الفلسفية الأجنبية فى مصنفاتهم والتى غيروا كثيرا فى معانيها الأصليد بمـا يتلاءم ومذاهبهم الصوفية الاسلامية ·

وثمة طابع عـام يطبع هـذا التصوف الفلسفى ، وهـو أنه تصوف غامض ، ذو لغـة اصطلاحية خاصة ، ويحتاج فهم مسائله الى جهـد غـير عـادى ، ولا يمكن اعتباره فلسـفة حيث أنه قائم على الذوق ، كما لا يمكن إعتباره تصوفا خالصا ، لأنه يختلف عن التصوف الخالص فى أنه معبر عنه بلغة فلسفية ، وينحو الى وضع **مذاهب فى الوجود** أساسا ، فهو اذن بين بين·

وقـد عرف متفلسفة الصوفية الفلسفة اليونانية ومذاهبهـا كمذاهب سقراط وأفلاطون وأرسـطو والـرواقية ، كما عرفـوا الفلسفة الأفلاطونية المحدثة ، ونظريتها فى الفيض أو الصـدور (emanation) والفلسفة المعروفة

بالهرمسية (Hermeticism) وكتاباتها التى ترجمت الى العربية(١) ، ووقفوا على الفلسفات الشرقية القديمة فارسية وهندية . وعلى فلسفة فلاسفة الاسلام كالفارابى وابن سينا وغيرهما . وتأثروا بمذاهب غلاة الشيعة من الاسماعيلية الباطنية ، وبرسائل اخوان الصفا . وهذا كله الى جانب علمهم الواسع بالعلوم الشرعية من فقه وكلام وحديث وتفسير ، فهم اذن ذو طابع موسوعى ، وثقافتهم ذات مكونات متعددة متباينة أحيانا .

وقد استهدف متفلسفة الصوفية فى الاسلام لهجوم الفقهاء دائما لما أعلنوه من قول بالوحدة الوجودية ، ونظرية القطبية ، ووحدة الاديان ، وما يترتب على ذلك كله من آراء ونتائج ارتأى الفقهاء أنها مخالفة للعقيدة الاسلامية .

وسنحاول فيما يلى الحديث عن أهم ما تناوله الصوفية المتفلسفون فى تصوفهم من موضوعات ، وخصائص تصوفهم بوجه عام ، وذلك قبل أن نتناول أبرزهم بالدراسة .

---

(١) الفلسفة الهرمسية منسوبة الى هرمس الذى يعتقد انه ادريس النبى أو أخنوخ ، وشخصيته مختلف فيها ، وأصبح هرمس عند المسلمين مؤسسا العلوم والفلسفة خصوصا الطب والفلسفة والكيمياء والفلك والتنجيم ، ويرد ذكره كثيرا فى المصادر الاسلامية ، انظر مثلا الشهرستانى ، الملل والنحل بهامش الفصل ، حـ ٢ ، ص ١٤٥ ، الفهرست لابن النديم ، ص ٥٠٨) . والفلسفة الهرمسية فلسفة قديمة لعبت دورا هاما فى الفكر الهلينى المتأخر بالاسكندرية ، وترجع كتاباتها الى حوالى القرن الثانى الميلادى ، ويعتقد أن كتابها كانوا كهنة مصريين أتقنوا اليونانية أو يونانيين متمصرين (نجيب بلدى : تمهيد لتاريخ مدرسة الاسكندرية ، دار المعارف ١٩٦٢ . ص ٨٩) ، وتعتبر هذه الفلسفة مزيجا من الأفلاطونية والحكمة المصرية وبعض الأساطير اليونانية ، واتجاهها العام هو العودة الى القديم ، وأصحابها يعظمون أفلاطون وفيثاغورس ، ويفضلون الوحى والالهام فى المعرفة على البحث العقلى الاستدلالى ، ويدعمون آراءهم بربط الفلسفة بالشرق وأنبيائه (نفس المرجع ، ص ٨٩ ـ ٩٠ ، ٩٢ ـ ٩٣) . وقد عرف المسلمون الفلسفة الهرمسية بعد فتح مصر والشام ، ووقفوا على بعض مؤلفاتها ولكن بعد أن عمل فيها التفكير اليهودى عمله (أبو العلا عفيفى : تعليق على فصوص الحكم لابن عربى ، القاهرة ١٩٤٦ ، ص ٤٥) وقد ذكر دكتور سيد حسين نصر المؤلفات الهرمسية التى عرفها المسلمون فى بحثه :
Hermes and the Hermetic writings in the Islamic world, in Islamic Studies, Beirut 1967, PP. 69—71.
ويعتبر السهروردى المقتول وابن سبعين على وجه الخصوص من المتأثرين بالهرمسية .

٢ ـ موضوعات التصوف الفلسفى وخصائصه :

يلاحظ الباحث فى التصوف الفلسفى أن عناية أصحابه كانت متجهة أساساً الى وضع نظريات فى الوجود على دعائم من الذوق ، ينطلقون منها الى تلوين كل مسائل تصوفهم الأخرى بلونها ٠

وقد حصر ابن خلدون(٢) فى مقدمته أربعة موضوعات رئيسية عنى بها هؤلاء المتفلسفه من المتأخرين(٣) وهى :

(أ) المجاهدات وما يحصل عنها من الأذواق والمواجيد ومحاسبة النفس على الأعمال ٠

(ب) الكشف والحقيقة المدركة من عالم الغيب مثل الصفات الربانية والعرش والكرسى والملائكة والوحى والنبوة والروح ، وحقائق كل موجود غائب أو شاهد ، وترتيب الأكوان فى صدورها عن موجدها وتكونها ٠

(جـ) التصرفات فى العالم والأكوان بأنواع الكرامات أو خوارق العادات ٠

(د) صدور الألفاظ الموهمة الظاهر والتى تعرف بالشطحيات ، وهى العبارات التى تستشكل ظواهرها ، والناس بالنسبة لها بين منكر ومستحسن ومتأول ٠

فأما عن المجاهدات والأذواق الحاصلة عنها كالمقامات والأحوال فيتفق فيها أولئك الصوفية مع غيرهم ممن تقدمهم وهى على حد تعبير ابن خلدون « أمر لا مدفع فيه لأحد ، وأذواقهم فيه صحيحة والتحقق بها عين السعادة »(٤) ٠

وأما الكشف عن حقائق الوجود المدركة عنه ، فيذكر ابن خلدون(٥) أن أولئك الصوفية من المتفلسفة اصطنعوا فيه الرياضة بأماتة القوى الحسية ، وتغذية الروح العاقل بالذكر ، حتى يحصل للنفس ادراكها الذى لها من

---

(٢) يذكر من هؤلاء ابن عربى وابن سبعين وابن الفارض وعفيف الدين التلمسانى ونجم الدين بن اسرائيل (المقدمة ، ص ٣٣١) ٠

(٣) مقدمة ابن خلدون ، ص ٣٣٢ ٠

(٤) مقدمة ابن خلدون ، ص ٣٣٢ ٠

(٥) مقدمة ابن خلدون ، ص ٣٢٩ ـ ٣٣٠ ٠

ذاتها ، فاذا حصل ذلك زعموا أن الوجود قد انحصر فى مداركهم ، وأنهم كشفوا حقائق الوجود كلها • ويتحفظ ابن خلدون هنا فيقول ان مثل هذا الكشف لابد أن يكون ناشئا عن الاستقامة ، والاستقامة للنفس كالانبساط للمرآة فيما ينطبع فيها من الأحوال • ويذكر أن المتأخرين من المتفلسفة لما عنوا بهذا النوع من الكشف تكلموا فى حقائق الموجودات العلوية والسفلية ، الا أنهم أغمضوا للغاية لأن كلامهم أولا من قبيل الأذواق والمواجيد بحيث أن من لم يشاركهم طريقتهم لا يفهم شيئا من مرامى كلامهم ، وهذه الأذواق بطبيعتها غير خاضعة للدليل والبرهان ، فهى وجدانيات،ولأنهم تعمدوا الالغاز باستخدام اصطلاحات فلسفية لا يشاركهم فيها غيرهم • وكلامهم بوجه عام « لا يقتدر أهل النظر على تحصيل مقتضاه لغموضه وانغلاقه »(٦) • ويضرب ابن خلدون أمثلة لمذاهبهم فى الوجود وصدوره عن موجده وترتيبه ، والحقيقة المحمدية ، والوحدة الوجودية المطلقة ، والاصطلاحات المستخدمة فيها •

ويعارضهم ابن خلدون فى قولهم بالوحدة ، مبينا أنها مترتبة عندهم على تفسير خاطىء للفناء ، فيقول : « وهم فى هذا يفرون من التركيب والكثرة بوجه من الوجوه ، وانما أوجبها (أى الوحدة) عندهم الوهم والخيال •• مع أن المحققين من المتصوفة المتأخرين يقولون ان المريد عند الكشف ربما يعرض له توهم هذه الوحدة ، ويسمى ذلك عندهم مقام الجمع ثم يترقى عنه الى التمييز بين الموجودات ، ويعبرون عن ذلك بمقام الفرق ، وهو مقام العارف المحقق • ولابد للمريد عندهم من عقبة الجمع ، وهى عقبة صعبة ، لأنه يخشى من وقوفه عندها فتخسر صنعته »(٧) •

وواضح أن ابن‌خلدون هنا ، باعتباره من أهل السنة ، يخطىء صوفية الوحدة لأنهم قالوا بها انطلاقا من حال الفناء والجمع ، وهو متفق فى نقده أهم مع الغزالى وغيره من متصوفة أهل السنة •

أما ما يذكره متفلسفة الصوفية من التصوف فى عالم الأكوان بالكرامات ، فيميل ابن خلدون الى اقرارهم عليه ، فالكرامات كالاخبار بالمغيبات والتصرف فى الكائنات أمر صحيح غير منكر ، وان مال بعض

---

(٦) مقدمة ابن خلدون ، ص ٣٣٠ •
(٧) مقدمة ابن خلدون ، ص ٣٣٩ •

العلماء كأبى اسحق الاسفراييني الى انكارها ، وليس ذلك فى رأيه من الحق(٨) ٠

ولكن المتفلسفة من الصوفية يعتبرون التصرف فى الأكوان مبنياً على علم خاص عندهم هو علم الاسماء والحروف ، وقد ألف فيه ابن عربى وابن سبعين وغيرهما ، والفرق بينهم وبين السنيين المعاصرين لهم كالشاذلية كبير ، فابن عطاء الله السكندرى مثلا يضع مذهبا فى الزهد والكرامات ، ويعتبر أنها غير دالة على كمال التصوف(٩) ٠ ولذلك نجد ابن خلدون نفسه يمتدح رجال الرسالة القشيرية من ذوى الاتجاه السنى من هذه الناحية لاقتدائهم بالصحابة قائلا : « وقد وقع للصحابة وأكابر السلف كثير من ذلك (أى من الكرامات) ، وهو معلوم مشهور ٠٠ وسلف المتصوفة من أهل « الرسالة » (يقصد الرسالة القشيرية) أعلام الملة ٠٠ لم يكن لهم حرص على كشف الحجاب ، ولا هذا النوع من الادراك (الخارق) ، انما همهم الاتباع واقتداء ما استطاعوا ، ومن عرض له شىء من ذلك أعرض عنه ولم يحفل به ، بل يفرون منه ، ويرون أنه من العوائق والمحن »(١٠) ٠

ثم يوجه ابن خلدون بعد ذلك رأيه بالنسبة للعبارات المشكلة التى تصدر عن متفلسفة الصوفية ، فيقول : « وأما الالفاظ الموهمة التى يعبرون عنها بالشطحيات ، ويؤاخذهم بها أهل الشرع ، فاعلم أن الانصاف فى شأن القوم أنهم أهل غيبة عن الحس ، والواردات تملكهم حتى ينطقوا عنها بما لا يقصدونه ، وصاحب الغيبة غير مخاطب ، والمجبور معذور ٠ فمن علم منهم فضله واقتداءه حمل (كلامه) على القصد الجميل ، فان العبارة عن المواجد صعبة لفقدان الوضع لها (يقصد أن الصوفى لا يكون فى حال وعيه ليضع عبارته فى صورة مرتبة) ، كما وقع لأبى يزيد (البسطامى) وأمثاله ٠ ومن لم يعلم فضله ولا اشتهر ، فمؤاخذ بما صدر عنه من ذلك اذا لم يتبين لنا ما يحملنا على تأويل كلامه ٠ وأما من تكلم بمثلها ، وهو حاضر فى حسه ، ولم يملكه الحال ، فمؤاخذ أيضا ٠ ولهذا أفتى الفقهاء وأكابر المتصوفة بقتل الحلاج لأنه تكلم فى حضور ، وهو مالك حاله ، والله أعلم(١١) ٠

---

(٨) مقدمة ابن خلدون ، ص ٣٣٢ ٠
(٩) أنظر كتابنا عن ابن عطاء الله ، ص ٢٢٢ ـ ٢٢٣ ،ص٧٦ ،ص٨٦ ٠
(١٠) المقدمة ، ص ٣٣٣ ٠
(١١) المقدمة ، ص ٣٣٣ ٠

ويقارن ابن خلدون فى مقدمته أيضا بين أولئك المتأخرين من الصوفية المتفلسفين والاسماعيلية من الشيعة القائلين بالحلول والهية الائمة ، ويرى أن وجه الشبه بين الفريقين ظاهر ، خصوصا فى مسألة القول بالقطب الذى هو رأس العارفين عندهم ، والابدال ، فهذا فى رأيه مشابه لما يقوله الاسماعيلية فى الامام والنقباء . وكذلك لباس خرقة التصوف الذى يجعله أولئك الصوفية أصلا لطريقهم ، والمرفوع عندهم الى الامام على ، فهذا فى رأيه أيضا أثر من آثار التشيع(١٢) .

ولعله قد تبين لنا الآن من كلام ابن خلدون أن التصوف الفلسفى له خصائص معينة :

فمنها أنه تصوف يعمد أصحابه كغيرهم من الصوفية الى اصطناع المجاهدات النفسية ، من أجل الترقى الخلقى وهذا هو عين السعادة ، وأنه تصوف يجعل الكشف منهجا للمعرفة بالحقائق ، وأن أصحابه تحققوا بالفناء ، كما أنهم أغمضوا فى تعبيرهم عن حقائق هذا التصوف ، فهم رمزيون من هذه الناحية ، وهذه الخصائص العامة تصدق على تصوفهم كما قد تصدق على أى تصوف آخر .

الا أن أولئك المتفلسفة زادوا على المتصوفة السنيين بأمور : أولها : أنهم أصحاب نظريات أو مواقف من الوجود بسطوها فى كتبهم أو أشعارهم، ولا يمكن أن توصف عباراتهم فيها بأنها من قبيل الشطح الذى لا يسأل عنه أصحابه ، وثانيها : أنهم أسرفوا فى الرمزية اسرافا الى حد بدا معه كلامهم غير مفهوم للغير ، وثالثها : اعتدادهم الشديد بأنفسهم وبعلومهم ، وهو اعتداد ان لم يلازمهم كلهم ، فقد لازم أكثرهم على الأقل .

٣ - السهروردى المقتول وحكمة الاشراق :

يعتبر السهروردى المقتول من أوائل متفلسفة الصوفية فى الاسلام ، واسمه أبو الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك ، ويلقب بشهاب الدين ويوصف بالحكيم . وهو من أهل القرن السادس الهجرى فمولده بسهرودر حوالى سنة ٥٥٠ هـ ومقتله بأمر صلاح الدين الأيوبى ، فى حلب سنة ٥٨٧ هـ(١٣) .

---

(١٢) المقدمة ، ص ٣٣١ - ٣٣٢ .
(١٣) أنظر ترجمته فى وفيات الأعيان ، حـ ٢ ، ص ٣٤٠ - ٣٤٨ ،

من هنا عرف بالمقتول تمييزا له عن صوفيين آخرين هما أبو النجيب السهروردى المتوفى ســــنة ٥٦٣ هـ ، وأبو حفص شهاب الدين السهروردى البغدادى المتوفى سنة ٦٣٢ هـ ، وهـــذا الأخـير هو مؤلف كتاب « عوارف المعـارف » ٠

وكان السهروردى كثير الترحال فى طلب العلم ، فتتلمذ فى مدينة ميراغة من أعمال أذربيجان على فقيه ومتكلم مشهور هو مجد الدين الجيلى ، أستاذ فخر الدين الرازى ، وتتلمذ بأصفهان على ابن سهلان الساوى صاحب كتاب « البصائر النصيرية » فى المنطق ، وصحب الصوفية وتجرد وزهد ، وقـدم حلب وتتلمذ فيها على الشريف افتخار الدين ، وحاز لديه مكانة أحنقت عليه فقهاء حلب ، فشنعوا عليه ، فأحضره الملك الظاهر ابن صلاح الدين صاحب حلب فى ذلك الحين ، وعقـــد له مجلسا من الفقهاء والمتكلمين ، فظهر عليهم بحججه فاذا بالملك يقربه ويقبل عليـــه ٠ ولكن الحانقين على السهروردى كتبوا الى صلاح الدين يحذرونه من فساد عقيدة ابنه بصحبته السهروردى ، ومن فساد عقائد الناس ان هو أبقى عليه ، فكتب صلاح الدين الى ابنـــه بقتله ، فاستفتى ابنه فقهاء حلب ، فأفتوا بقتله ، فقتل خنقا بحلب سـنة ٥٨٧ هـ ، وله من العمر ثمان وثلاثون سنة(١٤) ٠

وكان السهروردى المقتول متعمقا فى الفلسفة ، فيقول عنـــه صاحب « طبقات الأطباء » انه كان « أوحد أهل زمانه فى العلوم الحكمية ، جامعـا للعـــلوم الفلسفية بارعا فى الأصول الفقهيـــة ، مفرط الذكاء ، فصـــيح العبـــارة »(١٥) ٠

وقد خلف جملة مصنفات ورسائل(١٦) منهـــا « حكمة الاشراق » ،

=

وبحثا عن حياته للمرحوم أستاذنا الدكتور محمد مصطفى حلمى ، مجلة كلية الآداب بجامعة القـاهرة ، م ١٢ ، حـ ٢ ، ديسمبر ١٩٥٠ ، وقـد تخصص زميلنا الأستاذ الدكتور محمد على أبو ريان فى دراسة السهروردى المقتول ، ونشر هياكل النور له ، القاهرة ١٩٥٧ ، وعنى بدراسته أيضا المستشرق كوربان (Corbin) ونشر عدة مصنفات له ٠

(١٤) أنظر : محمد مصطفى حلمى ، حكيم الاشراق وحياته الروحية ، ص ٦٧ ـ ٦٨ ، ووفيات الأعيان ، جـ ٢ ، ص ٣٤٨ ٠

(١٥) وفيات الأعيان ، حـ ٢ ، ٣٤٦ ٠

(١٦) أنظر عنها مقدمة هياكل النور للدكتور أبو ريان ، ص ١٣ ـ ١٧، وماسينيون : Recueil—etc. P. 113

و « التلويحات » ويبـــدو فيـــه أرسطى الاتجاه ، و « هياكل النـــور » ، و « المقاومات » و « المطارحات » ، و « الألواح العمادية » ، وبعض أدعية . على أن أهمها فى تصوير مذهبه هو « حكمة الاشراق » الذى تضمن آراءه فى التصوف الاشراقى . وأسلوب السهروردى فى مصنفاته بوجه عام أسلوب رمزى شديد الخفـــاء .

والسهروردى المقتـــول عارف بالفلسفة الأفلاطونيـــة والمشائيـــة والأفلاطونية المحدثة ، وبالحكمة الفارسية ، وبمذاهب الصابئة ، وبالفلسفة الهرمسية ، وهو يـــذكر هرمس كثيرا فى مؤلفاته . ويعتبره من رؤســـاء الاشراقيين ويصـــفه بأنه « والد الحكماء »(١٧) ، وهو يذكره مع أغاذيمون وأسقلبيوس وفيثاغورس باعتبارهم من حجج العـــلوم المستورة جنبا الى جنب مع جاماسب وبزرجمهر من حكماء الفرس . ويرى كوربان أن هرمس أحد وجوه كبيرة ثلاثة تتحكم فى سير مذهب السهرودى الاشراقى ، والوجهان الآخران هما أفلاطون وزرادشت(١٨) .

ونلاحظ أيضا أنه عارف بمذاهب الفلسفة الاسلامية ، وعلى الاخص بمذهبى الفارابى وابن سينا . وهو وان كان ينقـد فلاسفة الاسلام الذين ينعتهم بالمشائين(١٩) فانه ولا شك متأثر بهم .

وعرف السهروردى طائفة من صوفية القرنين الثالث والرابع ، وهو يمتدح أبا يزيد البسطامى الذى يطلق عليه « سيار بسطام » ، والحلاج الذى يصفـه بأنه « فتى البيضـــاء »(٢٠) ،وأبا الحسن الخرقانى وهو صـــوفى اتحادى فارسى(٢١) توفى سنة ٤٢٥ هـ وهؤلاء عنـــده أهل الاشراق الفارسى الأصـــيل .

---

(١٧) حكمة الاشراق ، طبع طهران ١٣١٦ هـ ، ص ١٠ .

(١٨) تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسى ، بيروت ١٩٦٦ ، حـ ١ ، ص ٣٠٤ ، وقد بينا أثر الهرمسية عليه فى بحث لنـا عنوانه « ابن سبعين وحكيم الاشراق » بالكتاب التذكارى عن السهروردى المقتول الذى يصدره المجلس الأعلى لرعاية الآداب والفنون والعلوم الاجتماعية .

(١٩) مجموعة فى الحكمة الالهية ، نشر كوربان ، استانبول ١٩٤٥ ، ص ٥٠٥ ، ص ١٤٧ ـ ١٥٦ .

(٢٠) مجموعة فى الحكمة الالهية ، ٥٠٣ ـ ٥٠٤ ، وأنظر كلاما له عن الحلاج فى Rnuoil , ot P, 112, p. 113

(٢١) أنظر شيئا عن آرائه فى كتاب نيكولسون « صوفية الاسلام » الترجمة العربية للأستاذ نور الدين شريبة ، ص ٨٥ وما بعدها .

وهكذا كان السهروردى المقتول منوع الثقافة ، وحكمته الاشراقية تأتلف فى الحقيقة من عناصر متعددة ، وهو يرى أنه أحيا بها الحكمة العتيقة التى ما زال أئمة الهند وفارس وبابل ومصر وقدماء يونان الى أفلاطون يدورون عليها ، ويستخرجون منها حكمتهم ، وهى الخميرة الأزلية(٢٢) ٠

وعرفت حكمة السهروردى بالحكمة الاشراقية نسبة الى الاشراقى الذى هو الكشف ، وقد تعرف أيضا عنده ، كما عرفت عند ابن سينا من قبله ، بالحكمة المشرقية ، نسبة الى المشارقة الذين هم أهل فارس ، وحكمتهم ذوقية تعتمد على الاشراق وهو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها فى النفس عند تجردها ، وقد كان اعتماد الفارسيين ـ كما يقول قطب الدين الشيرازى ـ فى الحكمة على الذوق والكشف ، وكذلك قدماء اليونانيين ، عدا أرسطو وشيعته فان اعتمادهم كان على البحث والبرهان لا غير(٢٣) ٠

ويشير السهروردى الى أن حكمة الاشراق عنده مؤسسة على الذوق ، قائلا : « ولم يحصل لى (أى ما تضمنه كتابه حكمة الاشراق) بالفكر ، بل كان حصوله بأمر آخر ، ثم طلبت الحجة عليه ، حتى لو قطعت النظر عن الحجة مثلا ما كان يشككنى فيه مشكك »(٢٤) ٠

وللسهروردى نظرية فى الوجود ، عبر عنها بلغة رمزية على أساس نظرية الفيض(٢٥) ، ولا يمكن اعتبارها نظرية صوفية فى وحدة الوجود بالمعنى الدقيق لانه يعدد العوالم الفائضة عن الله ، أو نور الأنوار الذى يشبه الشمس التى لا تفقد من نوريتها شيئا رغم اشعاعاتها المستمرة(٢٦)، وهناك فى رأيه عوالم ثلاثة فائضة : عالم العقول ، وعالم النفوس ، وعالم الأجسام ، فالأول : يشمل الأنوار القاهرة ومن جملتها العقل الفعال أو روح القدس ، والثانى : يشمل النفوس المدبرة للأفلاك السماوية وللاجسام الانسانية ، والثالث : هو عالم الأجسام العنصرية أى أجسام ما تحت فلك

---

(٢٢) المطارحات ، القسم الطبيعى ، الفصل السادس ٠

(٢٣) كوربان : مقدمة مجموعة فى الحكمة الالهية ، ص ١٧ ، وتاريخ الفلسفة الاسلاميه ، ص ٣١٠ ٠

(٢٤) حكمة الاشراق ، ص ١٦ ـ ١٩ ٠

(٢٥) عرض لهذه النظرية فى الفصل الثالث من الهيكل الرابع ، هياكل النور ، ص ٦٢ ـ ٦٣ ٠

(٢٦) هياكل النور ، ص ٦٧ ٠

القمـــر ، والأجسام الأثيرية أى أجسام الأفـــلاك السماوية(٢٧) ، ولكن السهروردى يضيف اليها فى « حكمة الاشراق » عالم المثل المعلقة ، بناء على تجربته الصوفية(٢٨) ، وعالم المثل هذا متوسط بين العالم العقلى للأنوار المحضة ، وبين العالم المحسوس ، وهو مدرك بالمخيلة النشطة ، وهو ليس عالم المثل الأفلاطونية • وعبارة المعلقة هذه تعنى أن هذه المثل ليست حالة فى قوام مادى ، بل ان لها مظاهر تتجلى بها كما تظهر الصورة فى المرآة ، وفى عالم المثل المعلقة نجد كل ما فى العالم المحسوس من غنى وتنوع ، ولكن بحال لطيفة ، وهو عالم من الصور والظلال الدائمة المستقلة الذى يشكل عتبـــة لدخول عالم الملكوت(٢٩) •

ويوضح قطب الدين الشيرازى ترتب هذه العوالم عنـــد الاشراقيين ، فيذكر أن العالم عالمان : عالم المعنى المنقسم الى عالم الربوبية وعالم العقول، وعالم الصور المنقسم الى الصور الجسمية ، وهى عالم الأفلاك والعناصر ، والى الصور الشبحية ، وهو عالم المثال المعلق(٣٠) •

والنفس الانسانية عنـــد حكيم الاشراق لا تصل الى عالم القـــدس ولا تتلقى أنوار الاشراق الا بالرياضة والمجاهدة ذلك أنها من جوهر الملكوت، وانما يشغلها عن عالمها (يقصد عالم الملكوت) هـــذه القوى البدنية ، فاذا قويت النفس بالفضائل الروحانية ، وضعف سلطان القوى البدنية، وغلبتها بتقليل الطعام وتكثير السهر ، تتلخص أحيانا الى عالم القدس ، وتتصـــل بأبيها المقدس ، وتتلقى منه المعارف »(٣١) •

وهكذا تصل النفس عند السهروردى بالرياضة الى نوع من الفناء عن التعلقات الدنيوية ، وعندئذ تتصل بعالم القـــدس ، وتتحقق لهـــا المعرفة والسعادة ، فيقول : « لذة كل قوة انما تكون بحسب كمالها وادراكها ، وكذا ألمهـــا • ولذة كل شىء وألمه بحسب مايخصه ، فللشم ما يتعلق بالمشمومات، وللذوق ما يتعلق بالمذوقات وللمس ما يتعـــلق بالملموسات ، وكذا نحوها ، فلكل ما يليق به • وكمال الجوهر العاقل الانتعاش بالمعارف من معرفة الحق

---

(٢٧) مقدمة الدكتور أبو ريان لهياكل النور ، ص ٢٨ ــ ٢٩ •
(٢٨) حكمة الاشراق ، ص ٢٢٢ •
(٢٩) تاريخ الفلسفة الاسلامية لكوربان ، حـ ١ ، ص ٣١٩ •
(٣٠) تاريخ الفلسفة الاسلامية ، حـ ١ ، ص ٣١٨ ، هامش ٢ •
(٣١) هياكل النور ، ص ٨٥ •

والعوالم والنظام ، وبالجملة أمر المبدأ والمعاد ، والتنزه عن القوى البدنية ، ونقصه فى خلاف هذا ، وتتعلق لذاته وألمه بهما »(٣٢) ، فالنفوس الفاضلة عنده تتحقق بمشاهدة أنوار الحق والانغماس فى بحر النور ، ولا تنقضى سعادتها(٣٣) ·

وعلى الرغم مما قد يبدو فى كلام السهروردى من اتفاق ظاهرى مع الصوفية الخلص على ضرورة اصطناع المجاهدة والترقى الخلقى للوصول الى الفناء ، والمعرفة بالله ، واللذة أو السعادة ، الا أنه يختلف عنهم فى اعتباره الحكمة البحثية ضرورية للوصول الى أعلى المراتب الانسانية(٣٤)، ويشير بها الى الفلسفة المشائية · ويتبين لنا ذلك من تقسيمه لمراتب الحكماء ، فهناك حكيم الهى متوغل فى التأله عديم البحث ، وهو كأكثر الأنبياء والأولياء من الصوفية كأبى يزيد البسطامى وسهل التسترى والحلاج ، وحكيم بحاث عديم التأله ، وهو كالمشائين من أتباع أرسطو من المتقدمين ، وكالفارابى وابن سينا من المتأخرين ، وحكيم الهى متوغل فى التأله والبحث، ولم يصل الى رتبته الا السهروردى نفسه · وهذا الحكيم المتوغل فى التأله والبحث له الرياسة فى وقته ، وهو « القطب » وهو لا يعنى برياسته التغلب ، فقد يكون خفيا أو فى غاية الخمول ، وهو أيضا « خليفة الله » ولا يخلو منه العالم(٣٥) ·

وليس من شك فى أن ما يذهب اليه السهروردى من أن مقام الحكيم المتوغل فى التأله والبحث أعلى من مقام الأنبياء ، يعد سببا كافيا لهجوم فقهاء عصره عليه . وقد هاجمه ابن تيمية المتوفى سنة ٧٢٧ هـ أيضا متهما اياه بادعاء النبوة ، على نحو ما يتبين من قوله : « فالواحد من هؤلاء (يقصد من متفلسفة الصوفية) يطلب أن يصير نبيا ، كما كان السهروردى المقتول يطلب أن يصير نبيا ، وكان قد جمع بين النظر والتأله ، وسلك نحوا من

---

(٣٢) هياكل النور ، ص ٨٠ ·
(٣٣) هياكل النور ، ص ٨٢ ·
(٣٤) أوجب السهروردى على السالك بطريقته أن يقرأ «التلويحات» ، وهو كتاب على طريقة المشائين ، قبل « حكمة الاشراق » ، فيجمع بذلك بين البحث والتأله (مجموعة فى الحكمة الالهية ، ص ١٩٢ ، وحكمة الاشراق ، ص ١٥) ·
(٣٥) حكمة الاشراق ، ص ٢ ، وقارن : الحياة الروحية فى الاسلام ، ص ١٤٠ ـ ١٤١ ·

مسلك الباطنية ، وجمع بين فلسفة الفرس واليونان ، وعظم أمر الأنوار ، وقرب دين المجوس الأول ، وكان له يد فى السحر والسيمياء ، فقتله المسلمون على الزندقة بحلب فى زمان صلاح الدين »(٣٦) ٠

تصوف وحـدة الوجـود :

ولم يظهـر مذهب وحـدة الوجود فى صورته الكاملة pantheism فى التصوف الاسلام الا بمجىء الصوفى الأندلسى المتفلسف محيى الدين بن عربى المتوفى سنة ٦٢٨ هـ ٠

وقد كانت لهذا المذهب فى الاندلس ممهدات سبقت ظهوره ، وقد عنى المستشرق الاسبانى أسـين بلاثيوس بتتبع المدارس الصوفيـة الفلسفية السابقة على ابن عربى والتى كانت تنحو نحو وحدة الوجود فى الأندلس وذلك فى بحثه المعنون « ابن مسرة ومدرسته »(٣٧) ٠ وقد تناول بلاثيوس فى بحثه هذا الفكر الاسلامى فى المشرق ثم فى المغـرب فى القرون الثـلاثة الأولى من الاسلام ، وتحدث فيـه بعد ذلك عن حيـاة ابن مسرة (٢٦٩ ــ ٣٨١ هـ) ونظريته الأنباذوقلية المنحـولة (Pseudo—Empedocles) ، وعن آرائـه المختلفة فى النفس والعقـل والصدور ، وعن آرائه الأخـرى الميتافيزيقية والكلامية ، ثم يعقب ذلك دراسة مدرسته وأثر أفكاره فى المتأخرين من مفكرى الأندلس ، وعلى الأخص ابن عربى ٠

والواقع أن تعاليم ابن مسرة أثرت فى جميع الصوفية الأندلسيين الذين مزجوا التصوف بالفلسفة ٠

وقد ظهر لابن مسرة فى أسبانيا تلاميذ كثيرون اعتقدوا آراءه على مر العصور(٣٨) ٠ كان لمدرسته أتباع فى القرن الرابع فى عصر ابن حزم ، منهم اسماعيل الرعينى ٠ ويبدو أن أثر هذه المدرسة قد امتد الى المرية (Almeria) وفعل فعله فى صوفيتها فى القـرن الخامس الهجرى على نحو ما يشير اليـه

---

(٣٦) أورده أبو المعالى الشافعى السلامى فى كتابه « غاية الامانى فى الرد على النبهانى » ، القاهرة ١٣٢٥ هـ ، جـ ٢١ ص ٤٤٠ ٠

(٣٧) Ibn Masarra y su escuela, Obras Escogidas, Madrid, 1946, t 1, P. 1 - 216.

وأنظر عنه أيضا : Massignon : Recueil—etc. PP. 70 - 71.

(٣٨) Ibn Masarra y su escuela, P. 140.

بلاثيوس(٣٩) . وأصبحت المرية مركزا هاما من مراكز الصوفية القائلين بوحدة الوجود بتأثير من آراء ابن مسرة ، فظهر فيها محمد بن عيسى الألبيرى الصوفى ، وأبو العباس بن العريف ، صاحب كتاب « محاسن المجالس » ، والذى أنشأ طريقة جديدة متأثرة بالنزعة التيوزوفية التى نجدها عند مدرسة ابن مسرة ، وكان له تلاميذ كثيرون نشروا طريقته فى بلاد أخرى من الأندلس ، منهم أبو بكر الميورقى ، وابن برجان فى أشبيلية ، وهو أستاذ ابن عربى ، وابن قسى فى نواحى الجوف(٤٠) ، وابن قسى هذا هو الذى قاد المريدين فى ثورتهم على المرابطين ٠

ومن صوفية الأندلس ذوى الاتجاه الفلسفى أيضا أبو عبد الله الشوذى ومن تلاميذه أبو اسحق بن دهاق المتوفى سنة ٦١١ هـ ، وابن أحلى، وقد انتسب الصوفى الأندلسى المتفلسف عبد الحق بن سبعين المتوفى سنة ٦٦٩ هـ ، والمعاصر لابن عربى الى ابن دهاق ٠ وتعتبر المدرسة الشوذية ، أيضا ، التى يقول أصحابها بالوحدة الوجودية ، امتدادا لمدرسة ابن مسرة٠

وقد انتقل تصوف وحدة الوجودة من الاندلس والمغرب الى المشرق على يد ابن عربى ، وابن سبعين ، اللذين استقر بهما المطاف فى الشرق حيثنشرا تعاليم هذا النوع من التصوف(٤١) ٠

وتصوف وحدة الوجود هو التصوف المبنى على القول بأن ثمة وجودا واحدا فقط هو وجود الله ، أما التكثر المشاهد فىالعالم فهو وهم على التحقيق تحكم به العقول القاصرة ٠ فالوجود اذن واحد ، لا كثرة فيه ٠

على أن من أصحاب وحدة الوجود ، كابن عربى ، من يفسح المجال القول بوجود الممكنات أو المخلوقات على نحو ما ، ومنهم من يطلق القول بالوحدة ، ويمعن فى ذلك الى الحد الذى يجعله لا يثبت الا وجود الله فقط ، وهؤلاء هم أصحاب الوحدة المطلقة ، وعلى رأسهم ابن سبعين ٠

---

(٣٩) Ibid, P. 142.

(٤٠) Ibid, P. 143 et. Suiv.

(٤١) انظر كتابنا ابن سبعين وفلسفته الصوفية ، بيروت ، دار الكتاب اللبنانى ١٩٧٣ ، ص ٧٢ وما بعدها ٠

وفيما يلى نعرض لهاتين الصورتين من صور الوحدة :

٥ ـ وحـــدة الوجود عنـــد ابن عـربى :

ابن عربى(٤٢) هو أبو بكر محمد بن على بن أحمد بن عبد الله الطائى الحاتمى ، ولد فى مرسية (Murcia) فى جنوب شرق الأندلس سنة ٥٦٠ هـ ، فى بيت جاه وثروة وعلم. وقد انتقل فى الثامنة من عمره الى أشبيلية مع أهله حيث بدأ طلب العلم ودرس القرآن والحديث والفقـــه فى قرطبة على بعض تلاميذ الفقيه الأندلسى المعروف ابن حزم الظاهرى . وقد التقى بفيلسوف قرطبة المعروف ابن رشد . وحينما بلغ الثلاثين من عمره ارتحل الى بلدان كثيرة فى الأندلس والمغرب . وأخذ عن مشايخ صوفيتها وأبرزهم أبو مدين الغوث التلمسانى ، وتردد بين الحجاز واليمن والشام والعراق ودخل مصر فترة ، واستقر به المقام فى دمشق سنة ٦٢٠ هـ الى أن توفى بها سنة ٦٣٨ هـ حيث يوجد ضريحه الى الآن .

كان ابن عربى من عظماء مفكرى الاسلام ، وقد تأثر به بعض مفكرى أوربا مثل دانتى كما أثبته المستشرق الاسبانى ميجل آسين بلاثيوس(٤٣) فى بحث له ، وتأثر به جميع الصوفية الذين جاءوا بعده فى الشرق والغرب على السواء . ويذكر عنه أنه ألف خمسمائة مصنف فى التصوف ذكر منهـا بروكلمان فى « تاريخ الأدب العربى » أكثر من مائتين ، ومعظمها مخطوط ، واشهر كتبه « الفتوحات المكية »(٤٤) وهو موسوعة ضخمة فى التصوف ، و « فصوص الحكم » الذى نشره مع تعليقـات مستفيضـة المرحوم الدكتور

---

(٤٢) كتب عنه أستاذنا المغفور له الدكتور أبو العـلا عفيفى بحثـا بالانجليزية كان موضوعا لدرجة الدكتوراه عنوانه :
The mystical philosophy of Myhyiddin Ibnul Arabi, Cambridge, 1939.

وانظر تعليقا له على مادة « ابن عربى » بدائرة المعارف الاسلامية ، الترجمة العربية ، وكذا مقدمة فصوص الحكم لابن عربى ، القاهرة ١٩٤٦ م ، وكتب بلاثيوس كتابا عن حياته ، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى، القاهرة .

(٤٣) أنظر بحثه :
La Escatologia Musulmana en la Divina Comedia, Madrid, 1943.

(٤٤) طبع الفتوحات بمطبعة بولاق الأميرية ، ويطبع الآن بتحقيق الدكتور عثمان يحيى ومراجعة أستاذنا الدكتور ابراهيم مدكور ، وقد صدر منه جزءان ، القاهرة ١٩٧٢ .

ابو العلا عفيفى ، و « ترجمان الأشواق » وهو ديوان شعر فى الحب الالهى ، وأسلوب ابن عربى فى مصنفاته بوجه عام رمزى شـــديد الخفاء من حيث المعـــنى .

وقد عرف ابن عربى لعلو مكانته بـ « الشيخ الأكبر » ، وعرفه بعض المدرسيين فى أوروبا مثل ريمون لل .

وابن عربى كما سبق أن ذكرنا هو أول واضع لمذهب وحـــدة الوجود Pantheism فى التصوف الاسلامى وهو مذهب يقوم على دعائم ذوقيـــة أساسا ، وهو يقول معبرا عن مذهبـه هـذا باختصار : « سبحان من خلق الأشياء وهو عينها »(٤٥) .

وذلك أن القائلين بوحـــدة الوجود ، ومنهم ابن عـربى ، لا يؤمنون بالخلق من العدم (creation ex nihilo) ، أى لا يؤمنون بأن العالم وجـد من العدم فى زمان ، وهو ما يعرف عند غير أصحاب وحدة الوجود بخلق العالم .

ويؤمن ابن عربى فى نظريته فى الوجود بالفيض (emanation) وهو يعنى بالفيض أن الله أبرز الأشياء من وجود علمى الى وجود عينى . ويفسر ابن عربى وجود الموجودات بـ « التجلى الالهى الدائم الذى لم يزل ولا يزال وظهور الحق فى كل آن فيما لا يحصى عدده من الصور »(٤٦) .

ويقتضى مذهب ابن عربى فى وحدة الوجود عدم القول بالممكن فىمقابل الواجب أعنى الممكن بمعنى الوجود المتغير الحادث ، والذى اذا نظر اليه من حيث هو ، وكان معـــدما (والممكن هو ما كان وجوده بغيره ويتصور فيـــه الوجود والعدم) وذلك على الرغم مما يسميه بالاعيان الثابتة (الموجودات الممكنة) لأن هـــذه الاعيان الثابتة ذاتها ضرورية بمعنى أنهـا موجودات بالقوة لابد لها من أن توجد بالفعل وهى ما يسميه الفلاسفة بواجب الوجود بالغير (واجب الوجود بالغير مرتبة وسط بـين الممكن والواجب) وهى التى يكون وجودها ضروريا بغيرها (٤٧) .

---

(٤٥) الفتوحات ، القاهرة ١٢٩٣ هـ ، جـ ٢ ، ص ٦٠٤ .

(٤٦) مقدمة الفصوص ، ص ٢٨ .

(٤٧) The mystical philosophy of Muhyiddin Ibnul Arabi, pp. 9 - 10.

وبهذا يقول ابن عربى بمرتبتين هما الضرورى والممتنع . وابن عربى فى هذا الصدد متسق مع منطق مذهبه لأنه اذا اعتبر العالم ممكنا ترتب عليه أن العالم وجد فى زمان وأنه غير موجده ، وكان هذا مخالفا لمذهبه الذى يقرر فيه أن الوجود واحد فى الحقيقة متكثر تكثرا وهميا . واستمع الى ابن عربى قائلا : « ثم السر الذى فوق هذا فى هذه المسألة أن الممكنات على أصلها من العدم ، وليس وجود الا وجود الحق بصور ما هى عليه الممكنات فى أنفسها وأعيانها »(٤٨) .

ويبين ابن عربى الحكمة من خلق الخلق فيفسر الحديث القدسى : « كنت كنزا مخفيا لم أعرف فخلقت الخلق فبه عرفونى » بأن الحق تعالى شاء أن يظهر الخلق عامة والانسان خاصة ليعرف وليرى نفسه فى صورة تتجلى فيها صفاته وأسماؤه أو بعبارات أخرى شاء الحق أن يرى تعينات أسمائه فى مرآة العالم أو الوجود الخارجى فظهر فى الوجود ما ظهر . وعلى النحو الذى عليه وكشف بذلك عن الكنز المخفى الذى هو الذات المطلقة المجردة عن العلاقات والنسب ، ولكنه لم يكشف عنها فى اطلاقها وتجردها بل فى تقييدها وتعيينها(٤٩) .

فالحقيقة الوجودية عند ابن عربى واحدة ، والتفرقة بين الذات والممكنات تفرقة اعتبارية . والعقل القاصر هو الذى يفرق بينهما تفرقة حقيقية ، يقول ابن عربى :

فرق وجمع فان العين واحدة   وهى الكثرة لا تبقى ولا تذر

خلاصة القول أن وجود الممكنات فى رأى ابن عربى هو عين وجود الله ، وليس تعدد الموجودات وكثرتها الا وليد الحواس الظاهرة والعقل الانسانى القاصر هو الذى يعجز عن ادراك الوحدة الذاتية للاشياء ، فالحقيقة الوجودية واحدة فى جوهرها وذاتها ، متكثرة بصفاتها وأسمائها لا تعدد فيها الا بالاعتبارات والنسب والاضافات ، اذا نظرت اليها من حيث ذاتها قلت هى الحق ، واذا نظرت اليها من حيث صفاتها قلت هى الخلق(٥٠) .

---

(٤٨) نصوص الحكم ، ص ٩٦ .
(٤٩) الفصوص ، ص ٤٨ وما بعدها .
(٥٠) مقدمة الفصوص ، ص ٢٤ .

ولابن عربى نظرية فى « الانسان الكامل » أو الحقيقة المحمدية تقوم على أساس من مذهبه فى وحدة الوجود ، فالانسان الكامل عند ابن عـربى هو الكون الجامع ، فلما شاء الله أن « يرى عينه فى كون جامع يحصر الأمر كله لكونه متصفا بالوجود ويظهر به سره اليه(٥١) » ظهر الانسان الكامل الذى هو عند ابن عربى عين جلاء مرآة العالم·ويفرق ابن عربى فى الانسان الكامل بين ناحيتين : الاولى خاصة به باعتباره انسانا حادثا · والاخـرى خاصة به باعتباره أزليا أبديا ،ولذلك يصف ابن عربى الانسان الكامل قائلا: « هو الانسان الحادث الأزلى ، والنشء الدائم الأبدى »(٥٢) ·

ويرى ابن عربى أن قيام العالم بالانسان الكامل « ولا يزال العـالم محفوظا ما دام فيه هـذا الانسان الكامل · والانسان الكامل أو الحقيقة المحمدية بتعبير آخـر هى مصدر جميع الشرائع والنبوات ومصـدر جميـع الأولياء أو أفراد الانسان الكامل (الذين هم الأولياء من الصوفية)·وواضح هنا أنه متأثر بفكره الحلاج عن قدم النور المحمدى · ولا نعرف أحدا تحدث فيها فى التصوف قبل الحلاج ، كما أنه متأثر فيهـا بالأفلاطونية المحدثة وغيرها من المصادر الفلسفية التى وقف عليها ·

ويذهب ابن عربى بعد ذلك الى القول بوحدة الأديان كنتيجة مترتبة على قوله بالانسان الكامل أو الحقيقة المحمدية ، اذ مصدر الأديان عنـده كمـا رأينا واحـد وهو الحقيقة المحمدية ، فالدين كله واحـد ، وهو لله · والعارف على التحقيق هو من عبد الله تعالى فى كل مجلى من مجاليه · وان شئت قلت : العبادة الصحيحة هى أن ينظر العبد الى جميع الصور على أنها مجال لحقيقة ذاتية واحدة هى الله ويقول ابن عربى فى أبيات له معبرا عن نظـريته هـذه :

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبى — اذا لم يكن دينى الى دينـه دانى
لقـد صار قلبى قابلا كل صورة — فمـرعى لغـزلان وديـر لرهبـان

---

(٥١) فصوص الحكم ، ص ٤٨ ·
(٥٢) فصوص الحكم ، ص ٥٠ ·

وبيت لأوثـــان وكعبـــة طـائف   والـواح تـوراة ومصحف قـــرآن
أديـــن بـدين الحب أنى توجهت   ركائبـه فالحب دينى وايمـــانى

ويقول كذلك :

عقـد الخـــلائق فى الاله عقـائدا   وأنـــا اعتقـدت جميع ما اعتقـدوه

وهذا فى رأينا من الغلو الذى لا مبرر له ، فالعقائد والديانات متباينة ومنها الصحيح والفاسد،فكيف يعلن جمعه لهذه التناقضات فى عقيدة واحدة؟ وقـد كان أثر ابن عربى على من جاء بعده من الصوفية عموما عظيما ، وكانت له مدرسة فى التصوف ، من أبرز تلاميذه فيها صـــدر الدين القونوى(٥٣) المتوفى سنة ٦٧٢ هـ ، والذى أصبحت له بعد ابن عربى مكانة بارزة فى طريقة شيخه المعروفة بـ « الأكبرية »(٥٤) وهو قائل أيضـــا كأستاذه بوحـــدة الوجود ، وعنى ابن تيمية بالرد عليـــه كما رد على مذهب شيخه(٥٥) ٠ والقونوى هو أستاذ عفيف الدين التلمسانى الشاعر والصوفى المتفلسف ، وممـا يؤسف له أن آراء القونوى وتلميذه العفيف لا تزال مجهولة الى الآن لأن مصنفاتهما لا تزال مخطوطة ٠

ومن متأخرى أصحاب وحدة الوجود المتأثرين بابن عربى عبد الكريم ابن ابراهيم الجيلى المتوفى سنة ٨٣٢ هـ ، وهو صاحب نظرية فى الانسان الكامل أو الكلمة الالهية شبيهة بنظرية الحلاج فى قـدم النور المحمـدى ، ونظرية القطبية عند ابن عربى(٥٦) وقـــد عرض لها فى مصنفاته وأبرزها « الانسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل » ٠

---

(٥٣) أنظر ترجمته فى طبقات الشعرانى ، حـ ٢ ، ص ١٧٧ ٠

(٥٤) كتبنا عنها بحثا مطولا فى الكتاب التذكارى الذى أصدره المجلس الأعلى لرعاية الآداب والفنون والعلوم الاجتماعية ، القاهرة ١٩٦٩ م ، بعنوان « الطريقة الأكبرية » ٠

(٥٥) استهدف ابن عربى لهجوم الفقهاء عليه فى عصره وبعد عصره ، ومن أشد خصومه ابن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨ هـ ، وقـد اختلفت الآراء فى ابن عربى اختلافا بينا ، ووجد له من بين الفقهاء أنفسهم أنصارا ، أنظر فى تفصيل ذلك بحثنا المشار اليه آنفا (هامش ٢) ٠

(٥٦) فى التصوف الاسلامى وتاريخه ، ص ١٥٩ ـ ١٦٠ ٠

وقد امتد أثر ابن عربى كذلك الى تصوف كثير من شعراء الصوفيــة من الفرس أمثال فخــــر الدين العراقى المتوفى سنة ٦٩٦ هـ ، وأوحــد الدين الكرمانى المتوفى سنة ٦٩٧ هـ أو ٦٩٨ هـ ، وعبد الرحمن الجامى المتوفى سنة ٨٩٨ هـ(٥٧) ٠

ويعد عبد الغنى النابلسى المتوفى سنة ١١٤٣ هـ من تلاميذ ابن عربى المتأخرين وشراحه المعجبين بــــه ، وهو صاحب « ديوان الحقائق ومجموع الرقائق »(٥٨) ٠ ويعتبر الأمير عبد القادر الجزائرى المتوفى سنة ١٨٨٣ م مؤلف كتاب « المواقف » من تلاميذ ابن عربى كما يبدو من كتابه هذا ، وهو كتاب جدير بالدراسة ويقع فى ثلاثة أجزاء ، وطبع بالقاهرة سنة ١٣٢٨ ٠

٦ ـ الوحــدة المطلقة عنـــد ابن سبعين :

يعتبر ابن ســـبعين(٥٩) أكثر امعانا من ابن عـــربى فى نفى الكثرة واطلاق الوحدة ، ولذلك عرف مذهبه بالوحدة المطلقة(٦٠) ٠

وابن سبعين هو عبد الحق بن ابراهيم محمــد بن نصر ، وهو صوفى أندلسى متفلسف(٦١) ، كما عرف فى أوروبا بأجوبته على أسئلة الامبراطور فردريك الثانى حاكم صـــقلية ، وهو يكنى بابن سبعين (لأنه كان يكتب اسمه هكذا : ابن ٥ ، وهى الدارئة أو حرف العــين الذى يساوى سبعين فى حساب الجمل ، ولذلك كان يعرف ابن سبعين أيضا بابن دارة ، وهو اســم لأحد الفرسان) ، ويلقب بقطب الدين ، ويعرف أحيانا بأبى محمد ، وهو

---

(٥٧) الحياة الروحية فى الاسلام ، ص ٤١ ٠

(٥٨) أنظــر بحثنـــا على الطريقـــة الأكبــرية ، وماســـينيون : Recueil—etc. p. 112, p. 113

(٥٩) كتبنا عنه بحثا عنوانه « ابن سبعين وفلسفته الصوفية » كان موضوعا لدرجة الدكتوراه من جامعة القاهرة (سنة ١٩٦١ م) ونشر مؤخرا ، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت ، ١٩٧٣ ٠

(٦١) استعمل ابن سبعين نفسه هذا المصطلح بالنسبة لمذهبــه فى الرسالة الفقيرية وغيرها ، ابن سبعين وفلسفته ، ص ٢١٤ ٠

(٦١) انظر عن حياته : ابن سبعين وفلسفتــه الصــوفية ، ص ٢١ وما بعـــدها ٠

من أصل عربى • ولد سنة ٦١٤ هـ ــ ١٢١٧ م ــ ١٢١٨ م فى وادى رقوطـه من أعمال مرسية ، ودرس العربية والآداب على جماعة من شيوخها ، ونظر فى العلوم الدينية على مذهب مالك ، وفى العلوم العقلية ، وفى الفلسفة • وقد ذكر من بين أساتذته ابن دهاق المعروف بابن المرأة المتوفى سنة ٦١١ هـ،وهو شارح الارشاد للجوينى • ولما كان ابن سبعين قد ولد سنة ٦١٤ هـ ، وتوفى أستاذه هذا سنة ٦١١ هـ ، فانه من الواضح أنه لم يتتلمذ عليه الا عن طريق مطالعـــة مصنفاته ، وكذلك الشـــأن بالنسبة لأستاذين آخرين يذكرهما مترجموه وهما اليونى المتوفى سنة ٦٢٢ هـ ، والحرانى المتوفى سنة ٥٣٨ ، وهما من علماء الحروف والأسماء • ويظهرنا تلميذ لابن سبعين هو شـــارح « رسالة العهـــد » على أن أستاذه قد حصل على الأوائل والأواخر بمحض الاطلاع على الكتب المصنفة فيها وليس عن طريق الأساتذة •

وقـــد نشأ ابن سبعين فى أسرة نبيلة ، وكان أبوه حاكما للمدينة ، وكذلك كان أجداده من أهل الحسب والرياسة ، ويذكر بعض ترجميه أنـــه نشأ مترفا فى ظل عز ونعمة ، وهذا يفسر اعتداده بنفسه ، ويبدو أنه ابتعد فيما بعـــد عن اللهو والترف والرياسة الدنيوية ، وزهد وتصوف ، والتف حوله المريدون •

وقـد هاجر ابن سبعين من مرسية حوالى سنة ٦٤٠ هـ قاصدا شمال افريقيا ومعه فريق من تلاميذه ، وقيل ان سبب هجرته كلمة كفر صـدرت عنه يقول فيها : « لقد تحجر ابن آمنة واسعا بقوله : لا نبى بعدى » مشيرا الى أن النبوة مكتسبة ، وهذا غير صحيح بالنسبة له ، ولعله هاجر لأسباب سياسية منها ضعف دولة الموحدين وانتهاء عهد الحرية الفكرية فى الأندلس، أو لهجوم بعض الفقهاء عليه وعدم تمكنه لذلك من نشر دعوته بالأندلس • وانتهى المطاف بابن سبعين الى مدينـــة سبتة ، وكان حاكمها آنذاك ابن خلاص ، وقد أقام فيها فترة مع أتباعه داعين الى طريقتهم ، وهناك أعجبت به امرأة موسرة وتزوجته وأنفقت عليه من مالها وشيدت له منزلا وزاوية • وفى سبتة عكف ابن سبعين على مطالعة كتب التصوف وتدريسها فمـالت اليه العامة • وفى أثناء اقامته فيها أيضا بعث اليه الامبراطور فردريك الثانى (١١٩٤ ــ ١٢٥٠ م) بأسئلته الفلسفية الأربعة التى تدور حول فلســفة أرسطو ، ويبـــدو أن حاكم سبتة تبين من اجابة ابن سبعين على أسـئلة الامبراطور أنه فيلسوف ، فأجبره على مغـادرة المدينة ، فخرج منهـا الى

العدوة ، ومنها الى بجاية ، وأقام بهذه المدينة فترة ثم دخل قابس فى تونس ، ولكنه لقى فيها عداء شديدا من فقيه يدعى أبا بكر بن خليل السكونى ، فقرر ابن سبعين الهجرة نهائيا الى المشرق ، وتوجه أولا الى القاهرة حوالى سنة ٦٤٨ هـ ، الا أن فقهاء المغرب كانوا قد أرسلوا رسولا الى مصر يحذر أهلها منه مدعيا أنه ملحد قائل بوحدة الخلق والمخلوق ، ولعل هذا هو السبب فى أن أهل مصر لم يحسنوا استقباله ، وناصبه قطب الدين القسطلانى المتوفى سنة ٦٨٦ هـ العداء فى مصر وألف فى الرد عليه ، وهنا لم يجد ابن سبعين بدا من الهجرة الى مكة ، وكان حاكمها أبو نمى من الأشراف ، فأحسن وفادته · ومما يفسر لنا هجرة ابن سبعين من مصر الى مكة أنه كان متهما بالتشيع ، وكانت مصر بعد صلاح الدين الأيوبى تحارب كل دعوة شيعية ، ولذلك ذكر ابن سبعين نفسه أن الظاهر بيبرس سلطان مصر كان يطلبه ، ونجده يختفى تماما من مكة حين خرج اليها الظاهر بيبرس حاجا سنة ٦٦٧ هـ ·

وقد صادف ابن سبعين فى مكة راحة وطمأنينة ، فانصرف الى نشر دعوته ، وألف فيها بعض رسائله ، وكتب بيعة أهل مكة للسلطان زكريا ابن أبى حفص ملك أفريقيا · وفى مكة أيضا راسله نجم الدين بن اسرائيل تلميذ ابن عربى · وكانت لابن سبعين صلات طيبة أيضا بملك اليمن المظفر شمس الدين يوسف · الا أن وزير هذا الملك كان كما يقول ابن سبعين حشويا ولذلك كان يكرهه · على أن فقهاء مكة مالبثوا أن تالبوا عليه فى السنتين الأخيرتين من حياته ، ففكر فى الهجرة الى الهند ، ولكن هجرته لم تتحقق · وقد توفى ابن سبعين فى مكة سنة ٦٦٩ هـ = ١٧٢٠ م ، وقيل انه مات منتحرا ، ولكن رواية انتحاره مفتقرة الى أدلة ، وقيل ان وزير ملك اليمن دس له السم،وأغلب الظن أنه مات موتا طبيعيا خصوصا وأن روايات انتحاره أو موته مسموما مما روجه خصومه ، وكانوا كثيرين أثناء حياته وبعد مماته ·

وقد خلف ابن سبعين واحدا وأربعين مصنفا تقريبا(٦٢) ، تتناول

---

(٦٢) انظر عن مصنفاته كتابنا السابق ذكره ، ص ٨٧ ـ ١٤٧ ·

تصوفه من ناحيتيه النظرية والعملية ، وتختلف طولا وقصرا ، وكثير منهـا مفقود • وقد نشر الاستاذ الدكتور عبد الرحمن بـدوى رسائله المحفوظة فى الخزانة التيمورية بعنوان : « رسائل ابن سبعين » ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ١٩٦٥ م ، وهى رسائل هامة فى الابانة عن مذهبـه ، ونشر الأستاذ شرف الدين بالتقايا رسالة « جواب صاحب صقلية » ، بيروت ١٩٤١ • على أن أهم مصنفات ابن سـبعين وهو كتابه « بـد العارف » (البـد عنـده بمعنى المعبود) لم ينشر بعد ، ويعده كاتب هذه السطور للنشر الآن •

وأسلوب ابن سبعين فى مصنفاته على اختلافها رمزى شديد الخفـاء والتعقيد ، وهو يستخدم أحيـانا فى كتبه رموزا على طريقة علماء الحروف والأسماء تعبيرا عن مذهبه ، وهو معدود من المشتغلين بهذا العلم ، وصنف فيـه بعض مصنفاته •

وثقافة ابن سبعين كما تبدو من مصنفاته واسعة منوعة ، فهو قـد عرف مذاهب فـلاسفة اليونان ، والفلسفات الشرقية القـديمة كالهرمسية والفارسية والهنـدية ، ووقف على مذاهب فـلاسفة المشرق كالفـارابى وابن سينا ، وفلاسفة المغرب كابن باجة وابن طفيل وابن رشـد ، ولـه المـام واضح بمـا تضمنته رسائل اخوان الصفا ، ومعرفة دقيقة بمذاهب المتكلمين خصوصا الأشعرية ، وعلمه بمذاهب التصوف دقيق ، ويتبين هـذا كله من نقـده لمن تقدمه من فلاسفة ومتكلمين وصوفيـة ، وهو الى جانب ما تقدم عميق المعرفة بمذاهب الفقـه الاسلامى •

وينتمى ابن سبعين ، كما سبق أن ذكرنا ، الى طريقة الشوذية التى تنسب الى الشوذى الاشبيلى ، وهو أستاذ ابن دهاق ، وهذه الطريقة تمزج التصوف بالفلسفة ، وتعتبر امتدادا لمدرسة ابن مسرة (٢٦٩ ــ ٣١٩ هـ) الذى تأثر به صوفية الأندلس ، خصوصا المتفلسفة منهم ، ويذكر ابن‌سبعين ابن مسرة وتلاميذه فى مصنفاته وان كان ينقدهم نقدا شديدا • وكذلك عرف ابن سبعين فلسفة ابن عربى ولكنه يصفها بأنها مخموجة (أى عفنة) ، ومن ثم لا يعتبر منتميا الى مدرسة ابن عربى كما ذهب الى ذلك بعض الباحثين•

وقـد خلف ابن سبعين طريقة صوفية تعـرف بالسبعينية ، وكان لأتباعها زى خاص انتقـده الفقهاء ، وسندها غريب ، فقـد أورد تلميذه

الششترى فى هـذا السند هرمس وسقراط وأفلاطون وأرسطو والاسكندر الأكبر والحلاج والنفرى والحبشى وقضيب البان والشوذى والسهروردى المقتول وابن الفارض وابن قسى وابن مسرة وابن سينا والغزالى وابن‌طفيل وابن رشد وأبا مدين (التلمسانى) وابن عربى والحرانى وعدى بن مسافر وابن سبعين ، وهى بهذا طريقة تلفيقية تجمع بين مذاهب شتى منها ما هو اسلامى ومنهـا ما هو يونانى أو شرقى قـديم • ويبدو أن هـذه الطريقة استمرت الى عصر ابن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨ هـ ، فقد هاجم ابن تيمية بعض أتباع هذه الطريقة فى مدينة الاسكندرية حين وفد اليها ، وألف فى الرد عليهم رسالة خاصة هى : « كتاب المسائل الاسكندرية فى الرد على الملاحدة الاتحادية السبعينية » ومن المنتمين الى السبعينية أبو الحسن الششترى ويحيى بن سليمان البلنسى وابن أبى واطيل وهم من تلاميذ ابن سبعين ، الا أن الششترى فيما يبدو قد استقل فى حياة أستاذه بطريقة خاصة بـه هى الششترية وذلك حين أقام بمصر •

وابن سبعين صـاحب مذهب فى التصوف الفلسفى يعرف بالوحـدة المطلقة ، والفكرة الأساسية فيه بسيطة ، وهى أن الوجود واحد وهو وجود الله فقط ، أما سائر الموجودات الاخرى فوجودها عين وجود الواحد ، فهى غير زائدة عليه بوجه من الوجوه ، والوجود بذلك فى حقيقته قضية واحدة ثابتة•

ويعرف هذا المذهب فى تفسير الوجود بالوحدة المطلقة لأنه يختلف عن المذاهب الصوفية الأخرى فى وحدة الوجود التى تفسح مجالا للقول بالممكنات على وجه ما ، وهذه الوحدة المطلقة ، أو الوحدة النقية الخالصة ، أو الاحاطة على حـد تعبير ابن سبعين نفسه تكاد تعـرى عن وصف الوحدة نفسه لافراط أفرادها ، ولكونها أنـكرت كل النسب والاضافات والأسماء ، فهى بذلك منزهة عن المفهومات الانسانية التى يمكن أن تخلع عليها(٦٣) •

ويحل ابن سبعين الألوهية فى هذا المذهب المحل الأول ، فوجود الله المطلق هو أصل ما كان وما هو كائن أو سيكون ، أما الوجود المـادى المشاهد فيرد عنده الى ذلك الوجود المطلق الروحى ، وبهذا يكون مذهبه فى تفسـير الوجود روحيا لا ماديا •

---

(٦٣) ابن سبعين وفلسفته ، ص ١٩١ •

ويشبه ابن سبعين الوجود أحيانا بالدائرة ، ومحيطها هو الوجود المطلق ، أو الواسع ، أما الوجود المقيد أو الضيق ، فهو داخل الدائرة ، والحق أنه لا خلاف بين الوجودين الا من حيث الوهم لأن ماهيتهما واحدة ، وعلى ذلك فأنت تبصر المطلق فى المقيد ، والوحدة بينهما مطلقة • وفى أحيان أخرى يتصور ابن سبعين وجود الله الواجب والوجود الممكن بمنزلة المادة والصورة •

وعلى الجملة لا يثبت ابن سبعين الا وجودا واحدا لا أثنينية معه ولا كثرة بوجه من الوجوه •

ويلتمس ابن سبعين لمذهبه هذا أدلة من القرآن يتناولها على نحو فلسفى خاص ، منها على سبيل المثال قوله تعالى : « هو الأول والآخر والظاهر والباطن » (الحديد : ٣) ، وقوله تعالى : « كل شىء هالك الا وجهه » (القصص : ٨٨)، ويستدل على مذهبه أحيانا ببعض الأحاديث، ومنها الحديث القدسى : « أول ما خلق الله العقل فقال له أقبل فأقبل ••• الخ » ، ولكن ابن تيمية ، الى جانب أنه يبطل قول ابن سبعين بالوحدة المطلقة ، ويشتد فى الحملة عليه ، يبين أن تأويلاته للنصوص غير صحيحة ، كما أن حديث العقل الذى يستند اليه موضوع •

ويبنى ابن سبعين على قوله بالوحدة المطلقة مذهبا خاصا فى المحقق أو المقرب ، وهو مذهب شبيه بمذهب الحقيقة المحمدية أو القطب عن بعض متفلسفة الصوفية كابن عربى وابن الفارض ، أو مذهب الانسان الكامل عند عبد الكريم الجيلى ، والمحقق عنده هو أكمل أفراد الانسان ، وهو المتحقق بالوحدة المطلقة ، وهو متميز عن كل من سبقه ، ويجعل ابن سبعين هذا المحقق حاويا لكمالات كل من الفقيه والأشعرى والفيلسوف والصوفى ، ويزيد عليهم بعرفانه الخاص الذى هو علم التحقيق وهو الباب الى النبى ، وهو المدبر للعالم من حيث حقيقته الروحانية المتحدة بالنبى ، والكل يستمد منه ، والى ذلك يشير تلميذه شارح رسالة العهد بقوله : « والوصول الى الله لا يكون الا بالنبى ، والنبى لا يعرف الا بالوارث •• والوارث هو المحقق ، فالعقلاء يطلبون المحقق ويحتاجون اليه بالضرورة ، وهذا هو معنى قوله (قول ابن سبعين) رضى الله عنه : « الكل من أصحابنا » وقوله رضى الله عنه : « الوقت والجهاد سبعينية لا غير » لما رأى من احاطته وافراط اضطرار

العالم عليه »(٦٤) ويستفاد من هذا النص أن ابن سبعين يشير بالمحقق الى ذاتـــه هو ٠

وأصـــالة ابن سبعين الفلسفية هى فى مقارنته بـــين مذاهب المحقق ومذاهب غيره من الفقهاء والأشعرية والفلاسفة والصوفية ، وقد تناول ذلك بالتفصيل فى « بـــد العارف » ، وهو يبطل مذهب أولئك جميعا بالقياس الى مذهب المحقق الذى هو الوحدة المطلقة ، وهذا ما يعنيه ابن سبعين حين يشير الى ما يسمى عنده بالمراتب الخمس أو الرجال الخمسة ٠

وقد أدى مذهب ابن سبعين فى الوحدة المطلقة الىهدم المنطق الأرسطى، فابن سبعين يحاول جاهدا وضع منطق جديد اشراقى فى « بد العارف » ليحل محل ذلك المنطق الذى يقوم على تصور الكثرة ٠ ويبين لنا أن منطقه الجديد، وهو ما يمكن أن يسمى بمنطق المحقق ، ليس من جنس ما يكتسب بالنظـر العقلى ، وانما هو من قبيل النفحات الالهية التى يبصر بها الانسان ما لم يبصر ويعلم ما لم يعلم ، فهو اذن منطق ذوقى ، ومن أهم النتائج التى وصل اليها ابن سبعين فى منطقه هذا أن حقائق المنطق فطرية فى النفس الانسانية، وأن الالفاظ المنطقية الستة (الجنس والنوع والفصل والخاصة والعـرض والشخص) تشعر بالكثرة الوجودية ، فهى محض وهم ، والمقولات العشر كذلك ، وان اختلفت وتباينت فانما تشير الى الوجود الواحد المطلق ، فهو اذن يحمل المقولات على الوجود الواحد ، والى ذلك يشير بقوله : « ألا تـرى أن المقولات العشر مختلفة ومتباينة ويطلق عليها الوجود والشىء الواحـــد والأمر بالترادف ؟ »٠ وبذلك يجعل ابن سبعين المقولات العشر جنسا واحدا، أو تحت جنس واحد ، وهو يختلف فى هذا مع ابن رشد الذى ذكر فى «تلخيص ما بعد الطبيعة »(٦٥) أن أرسطو أيضا قد ناقض أولئك الذين قالوا بأنهـا تحت جنس واحد فى المقالة الأولى من السماع ٠ والدليل على أن ابن سبعين يجعل المقولات تحت جنس واحد قوله : « فلا موضوع الا واحد وهو الجوهر الموطـــأ لجميع المقولات (التسع) المتقدم عليهـــا بالطبع ، وهو الجنس

---

(٦٤) شرح رسالة العهد ، بمجموعة رسـائل ابن سبعين ، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى ، القاهرة ١٩٦٥ ، ص ١٢١ ــ ١٢٢ ٠
(٦٥) بد العارف ، نسخة خطية بمكتبة جار الله ، لوحة ٥ ٠

العالى »(٦٦) . وهكذا يطبق ابن سبعين مذهبه فى الوحدة فى مجال المنطق الأرسطى ليثبت دائمـــا أن كل مباحث هـذا المنطق التى تشعر بالكثرة فى الوجود وهم على التحقيق ، أو يتناول بعض هـــذه المباحث لتبدو متمشية مع مذهبـــه هو .

ويمـد ابن سبعين مذهبه فى الوحدة المكلفة الى مجالات أخـــرى من البحث الفلسفى ، فهو يرى النفس والعقـــل مثلا لا وجود لهمـا بذاتيهما ، وانمـا وجودهما من الواحد ، والواحد لا يتعدى . فهما لا يخرجان عن قضية الوجود الواحد ، والأخلاق عنده ملونة بلون الوحدة المطلقة . فالخير واللذة والسعادة فى التحقق بهـــذه الوحدة ، والخير والشر لا فرق بينهما من حيث الحقيقة الوجودية ، لأن الوجود قضية واحدة . وهو الخير المطلق ، فمن أين يتـــأتى الشر فى الوجود ؟ أضف الى ذلك أن ابن سبعين يـــرى أن المحقق لا يطلق عليه سعيد لأنه عين السعادة ، وعين الخير ، وعين الجـود ، وممـا يلفت النظر عنده أيضا أن الرياضات العملية التى يتوصل بها الى اكتساب الأخلاق خاضعة لتصوره للوجود . فذكر المحقق مثلا يكون بصيغة «لاموجود الا الله » بدلا من « لا اله الا الله » والذاكر فى هذا الذكر هو المذكور حقيقـــة ، والمقامات والأحوال التى هى ثمرة الذكر لا تخرج عن نطاق الوحدة ، وكذلك الخلوة والعزلة والصوم والدعاء ، بل والسماع أيضا ، جميع ذلك عنـــده ينتهى بالسالك أو المسافر الى زوال الاضافة والتحقق بالوحدة المطلقة .

٧ ـ شــــعراء الحب الالهى ووحـــدة الشهود :

كان الشعر الصوفى وسيلة من وسائل تعبـير الصوفية عن أحوالهم ومواجيدهم وقد روى شعر عن بعض زهاد القرنين الأول والثانى ، وصوفية القرنين الثالث والرابع فى كتب التراجم والتصوف والأدب .

والحب الالهى فى الحقيقة لم يصـبح موضوعا رئيسيا للشعر الا من عصر رابعة العدوية ، فقـــد تغنى الصوفية بعدها بــه ، واعتبروه مقاما من مقامات السلوك ، أو حالا من أحواله ، ومن هؤلاء يحيى بن معـــاذ الرازى

---

(٦٦) الكلام على المسائل الصقلية ، ص ٥٥ .

المتوفى سنة ٢٥٨ هـ ، والذى ذكر عنه ماسينون أنه أول من أعلن حبه لله فى شعر صريح الأسلوب (٦٧) ، والحلاج المتوفى سنة ٣٠٩ هـ ، الذى ترك فى مسألة المحبة ، آثارا بعضها منظوم وبعضها منثور(٦٨) ٠

على أن بعض المتأخرين من الصوفية غلبت عليهم عاطفة الحب الالهى ، وعبروا عنه فى اشعارهم تعبيرا فلسفى الطابع ، وأدى بهم الحب الى شهود الوحدة فى الوجود شهودا ذوقيا ، ويعتبر عمر بن الفارض أبرز صوفية العرب فى هذا الميدان ، وهو لم يعبر عن حبه الا شعرا ، كما يعتبر جلال الدين الرومى أبرز شعراء الحب فى التراث الصوفى الفارسى ، وهما لم يقصدا بالشعر الصناعة الشعرية من حيث هى ، وانما وجداه وسيلة أكثر ملاءمة للتعبير عن حقائقهم تعبيرا عاطفيا ، وشعرهما رمزى الطابع ، وهما وان استخدما الفاظ الغزليين فى الحب الا أن هذه الألفاظ عندهما ، وعند غيرهما من شعراء الحب من العرب أو الفرس رموز واشارات الى حقائق صوفية تدق على أفهام من ليسوا من أهل الذوق والمشاهدة ٠

(أ) ابن الفارض :

يعتبر شرف الدين عمر بن أبى الحسن على المعروف بابن الفارض أبرز صوفية الحب الالهى فى تاريخ الاسلام ، لأنه وهب حياته لهذا الحب ، وجعله المحور الرئيسى لأشعار ديوانه الذى خلفه لنا ، ومن هنا عرف بسلطان العاشقين ٠

ويعتبر ابن الفارض من أبرز الصوفية الذين أنجبتهم مصر ، فهو مصرى المولد ، وان كان والده حموى الأصل ، والسبب فى أنه عرف بابن الفارض أن والده كان فقيها متخصصا فى علم الفرائض ، وهو علم يعرف به

---

(٦٧) Lexique, etc, p. 238

(٦٨) ذكرنا بعض هذه الأشعار عند كلامنا عن الحلاج فى هذا الكتاب ،

كيفية قسمة التركة على مستحقيها ، واثبات الفروض للنساء على الرجال(٦٩) ، وكان المتخصص فى هذا العلم يسمى فارضا ٠

ولد شاعرنا بالقاهرة سنة ٥٧٦ هـ(٧٠) بعد قدوم والده اليها من حماة وتوليته نيابة الحكم بها ، وقيل انه عرض على والده منصب قاضى القضاة فامتنع عن توليه ، وزهد بعد ذلك فى المناصب فاعتزلها وآثر الانقطاع الى العبادة فى قاعدة الخطابة بالجامع الأزهر ، وظل كذلك الى أن توفى(٧١) ٠

ويحدثنا ابن العماد فى « شذرات الذهب » بأن ابن الفارض نشأ تحت رعاية أبيه فى عفاف وصيانة وعبادة وديانة بل زهد وقناعة ، وأنه أخذ علم الحديث عن ابن عساكر والحافظ المنذرى ، ثم حبب اليه بعد ذلك ـ ولعل هذا بتأثير من والده ـ سلوك الصوفية ، فتزهد وتجرد(٧٢) ٠

ومن طريف ما يروى عن سبب زهد ابن الفارض أنه دخل الجامع يوما لصلاة الجمعة والخطيب يخطب ، فوجد شخصا يغنى ، فأنكر عليه بقلبه ونوى تأديبه ، فلما انقضت الصلاة خرج ابن الفارض ، فناداه ذلك الشخص ، وأنشده :

قسم الاله الأمر بين عباده ... فالصب ينشد والخلى يسبح
ولعمرى التسبيح خير عبادة ... للناسكين وذا لقوم يصلح

واتجه ابن الفارض بعد ذلك الى حياة العبادة والتأمل(٧٣) ، كان من أبرز وسائلها عنده السياحة ، وتعنى السياحة عند الصوفية الخروج الى

---

(٦٩) كتب عنه أستاذنا المرحوم الدكتور محمد مصطفى حلمى بحثا كان موضوعا لدرجة الدكتوراه (سنة ١٩٤٠) عنوانه : ابن الفارض والحب الالهى ، كشف فيه عن حياته ومذهبه فى الحب الالهى ، انظر الطبعة الثانية لهذا البحث ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٧١ ٠

(٧٠) وفيات الأعيان ، جـ ١ ، ص ٤٨٤ ٠

(٧١) وفيات الأعيان ، جـ ١ ، ص ٤٨٤ ٠

(٧٢) شذرات الذهب ، جـ ٥ ، ص ١٤٩ ٠

(٧٣) ابن الفارض والحب الالهى ، ص ٤٤ ٠

أماكن نائية ، والعودة منها مرة أخرى الى المدينة ، فهى بمثابة الرحلات التى يقصد منها تهذيب النفس وتكميل الروح بعيدا عن ضجيج المجتمع • وكانت سياحة ابن الفارض المفضلة فى وادى المستضعفين بجبل المقطم • وفى أحد الأيام عاد من سياحته ودخل الى المدرسة السيوفية بالقاهرة فوجد على بابها شيخا بقالا بشره بأنه سوف يفتح عليه ، قائلا له : « يا عمر أنت ما يفتح عليك فى مصر ، وانما يفتح عليك بالحجاز فى مكة شرفها الله فاقصدها ، فقد آن لك وقت الفتح » •

ولهذا نجد ابن الفارض يغادر مصر الى الحجاز حوالى سنة ٦١٣ هـ ، وهناك أيضا ينقطع من حين الى حين بأودية مكة ، ويفتح عليه بكثير من المعارف والأسرار(٧٤) ، ويعبر عن ذلك الفتح بقوله :

يا سميرى روح بمكة روحى   شاديا ان رغبت فى اسعادى

كان فيها أنسى ومعراج قدسى   ومقامى المقام والفتح بادى

وقضى ابن الفارض فى أرض الحجاز خمسة عشر عاما كان يحيا فيها حياة روحية خالصة ، أساسها الزهد والسياحة والطواف بالحرم والصلاة فيه ، وكان فى هذه الفترة يأنس بالوحش ويستوحش من للناس على نحو ما يعبر بقوله :

وجنبنى حبيك وصل معاشرى   وحببنى ما عشت قطع عشيرتى

وأبعدنى عن أربعى بعد أربع   شبابى وعقلى وارتياحى وصحتى

فلى بعد أوطانى سكون الى الفلا

وبالوحش أنسى اذ من الانس وحشتى

ظل سلطان العاشقين فى مكة حتى سنة ٦٢٨ هـ ، ثم عاد الى مصر ، الا أن ذلك الفتح انقطع عنه ، فأثار ذلك فى نفسه لوعة على ما فات من أيامه، وفى ذلك يقول :

---

(٧٤) ابن الفارض والحب الالهى ، ص ٤٨ •

يا أهل ودى هل لراجى وصلكم طمع فينعم بباله استرواحا
مذ غبتم عن ناظرى لى أنة ملأت نواحى أرض مصر نواحا
واذا ذكرتكم أميل كأننى من طيب ذكركم سقيت الراحا
واذا دعيت الى تناسى عهدكم ألفيت أحشائى بذاك شحاحا

وبعد عودة ابن الفارض الى مصر عرف الملك الكامل الأيوبى بمكانته(٧٥) ، فقد كان يوما فى مجلسه الذى كان يعقده للعلم والأدب ، فتذاكر الحاضرون فى هذا المجلس القوافى الشعرية الصعبة ، فقال الملك : من أصعبها الياء الساكنة ، وطلب ممن فى المجلس أن يذكر كل منهم ما يحفظه من هذه القافية ، فلم يتجاوز أحدهم عشرة أبيات ، وهنا قال الملك أنه يحفظ منها خمسين بيتا قصيدة واحدة وذكرها • الا أن القاضى شرف الدين كاتب سر الملك قال انه يحفظ منها مائة وخمسين بيتا وأنشد قصيدة ابن الفارض التى مطلعها :

سائق الأظعان يطوى البيد طى منعما عرج على كثبان طى

ولما سأل الكامل عن ناظم هذه القصيدة قيل له انه ابن الفارض ، فأرسل كاتب سره يحمل الى ابن الفارض ألف دينار لينفقها على الفقراء الواردين عليه ، فأبى ابن الفارض قبولها ، فدعا هذا الكامل الى أن يقوم بزيارته ، فقصد اليه ومعه بعض خواصه ، لزيارته بالجامع الأزهر ، ولكن ابن الفارض لم يكد يحس بقدومهم عليه حتى خرج من الباب الآخر الذى بظاهر الجامع . وسافر الى الاسكندرية • وهذه الرواية ان دلت على شىء فانما تدل على شدة زهد ابن الفارض فى المال ، وايثاره الابتعاد عن أصحاب الجاه •

ولم يقض ابن الفارض فى مصر بعد عودته من مكة أكثر من أربع سنوات اذ توفى فى سنة ٦٣٢ هـ ، ودفن بالقرافة بسطح المقطم تحت المسجد

---

(٧٥) ابن الفارض والحب الالهى ، ص ٥٢ •
(٧٦) ابن الفارض والحب الالهى ، ص ٥٣ ـ ٥٥ •

المعروف بالعارض ، ولا يزال ضريحه موجودا الى الآن ، أما المسجد الحالى الذى به الضريح فيرجع تاريخه الى سنة ١٨٨٩ م(٧٧) ٠

وكان حب الفارض لله ثمرة معاناة حقيقية ، يقول الصوفية : « من ذاق عرف » ويعنون بذلك أن معارفهم وأسرارهم ، ومقاماتهم وأموالهم ، ذوق خالص،ولابد لمن يريد الحكم عليها من تجربة صادقة ويقول ابن‌الفارض نفســـــه:

لا يعـــرف الشوق الا من يكابده   ولا الصـــبابة الا من يعانيهـــا

والحب الالهى ليس فى رأينا شطحا أو خيالا ، وانما هو ثمرة حقيقيـة للايمان القوى والتدين العميق ، وينعكس أثره على حياة الفرد تهذيبا ، وعلى حياة المجتمع ارتقـاء ٠

ولا ينبغى أن يتبادر الى الذهن أن الصوفية قد ابتدعوا الحديث عن هذا الحب ، اذ أنه يستند الى شواهد قرآنية صريحة :

فقد ذكر الله تعالى الحب المتبادل بين العبد والرب فى قوله تعـــالى : « يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعـــزة على الكافرين يجاهـدون فى سبيل الله ولايخافون لومة لائم ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم»(٧٧)٠

ويربط الله بين الحب وقوة الايمان فى قوله تعـــالى : « والذين آمنوا أشد حبـا لله »(٧٨) ٠

ويربط تعالى بينه وبين حب الرسول وطاعته فى قوله : « قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله »(٧٩) ٠

---

(٧٧) المـــائدة : ٥٤ ٠
(٧٨) البقـــرة : ١٦٥ ٠
(٧٩) آل عمران : ٣١ ٠

وقد اعتبر ابن الفارض الحب لله عين الحياة ، فيقول :

ان الغـــرام هو الحياة فمت بـــه صبا فحقك أن تموت وتعذرا(٨٠)

ويقول أيضـــا :

هو الحب فاسلم بالحشا ما الهـــوى سهل
فمـــا اختـــاره مضـــنى بـه وله عقـــل
وعش خاليا فالحب راحتـه عنـــا وأولــه ســـقم وآخـــره قتـــل
ولكن لدى الموت فيـــه صـــبابة حياة لمن أهوى على بهـا الفضـل
نصحتك علمـا بالهوى والذى أرى مخالفتى فاختر لنفســك ما يحلو
ان شئت أن تحيا سعيدا فمت بـه شـــهيدا والا فالغـرام له أهـــل
فمـــن لم يمت فى حبـــه لم يعـش بـــه
ودون اجتنـــاء النحل ما جنت النحل(٨١)

وعلى ذلك فالموت بالحب حياة ، والحياة بدون حب موت ٠

ولعل ما يقصده ابن الفارض من أن حب الله هو الحياة ، ان هـــذا الحب هو أسمى عاطفة فى الانسان ، وكأنما خلق قلبه له ، وان اتصال القلب بمحبوبه وهو الله حياة لهذا القلب ، وانقطاعه عنـــه موت له على أن فائدة هذا الحب لا تقتصر على الانسان كفرد ، وانما هى تتعداه الى المجتمع كله ، حين يصبح الحب مصدرا لكل فضيلة اجتماعية أيضا ، ذلك أن الحب الالهى يستتبع محبة الرسول (ص) ، ومحبة الأسرة ، ومحبة المجتمع ، وهنـــا يشيع الحب فى المجتمع بدلا من الصراع ، ويسود التفاؤل بدلا من التشاؤم ، وبذا يصبح الحب الالهى بما يستتبع من أنواع الحب الأخرى بابا للخـير كله ، فهو اذن حياة للفـرد ، وحيـــاة للمجتمع ٠ ولا كذلك الأمر اذا ساد الصراع وعم التشاؤم ، فى ذلك موت للفرد وللمجتمع معـا ٠

---

(٨٠) ديوان ابن الفارض،القاهرة طبع حجر سنة ١٣٢٢ هـ ، ص ٦١٠
(٨١) الديوان ، ص٤٩ ٠

ومن شأن الحب الالهى عند ابن الفارض وعند غيره من الصوفية أن يقترن بحال الفناء • ويصور الصوفية حال الفناء بأنه الحال الذى يغيب فيه الصوفى عن ادراكه لذاته لفنائه فى المحبوب وهو الله ، ولا يعود فى هذه الحالة يشعر بنفسه ولا بشىء من لوازمها • وقد أشار الغزالى الى ذلك بقوله : « وهذه الحالة اذا غلبت سميت بالاضافة الى صاحب الحال فناء ، بل فناء الفناء ، لأنه فنى عن نفسه ، وفنى عن فنائه ، فانه ليس يشعر بنفسه فى تلك الحال ، ولا بعدم شعوره بنفسه ، ولو شعر بعدم شعوره بنفسه لكان قد شعر بنفسه ! »(٨٢) • على أن الصوفى لا يستمر له الفناء بل يعود منه الى الحال المقابل له وهو البقاء ، فيشعر بذاته وبالعالم الخارجى •

ويرى ابن الفارض أن تحقق المحب بشهود محبوبه وهو الله لا يكون الا مع الفناء عما فى الحياة الدنيا من زخرف وجاه ، بل وعما فى الحياة الأخرى من جنة ونعيم ، وعن جميع أوصافه وأهوائه وأغراضه ، وعندئذ يكون خالصا لله لا لشىء دونه واستمع الى ابن الفارض قائلا على لسان محبوبه :

فلم تهونى ما لم تكن فى فانيا ولم تفن ما لم تجتلى فيك صورتى

فدع عنك دعوى الحب وادع لغيره فؤادك وادفع عنك غيك بالتى

وجانب جناب الوصل هيهات لم يكن

وها أنت حى ان تكن صادقا مت

هو الحب ان لم تقض لم تقض مأربا

من الحب فاختر ذاك أو خل خلتى(٨٣)

ويعرف هذا الفناء عند ابن الفارض وغيره من الصوفية بالفناء عن شهود السوى ، على أنه ينبغى التنبيه الى أنهم لا يقصدون به فناء ماسوى الله فى الخارج،وانما هو عندهم فناء عن شهودهم له ، وما ذلك الا لاستغراقهم فى ذكر المحبوب وشهوده فغابوا عما سواه بالكلية •

---

(٨٢) مشكاة الأنوار ، ص ٤١ •
(٨٣) الديوان ، ص ١٩ •

وثمة فناء آخر عند ابن الفارض يعرف بالفناء عن ارادة السوى ، ومعناه أن يفنى فى مراد محبوبه ، فلا يعود له التفات الى مراده هو أو مراد غيره ، ويتحد عندئذ مراده بمراد محبوبه ، والمقصود هنا المراد الدينى الأمرى لا المراد الكونى ·

وهو يشير الى فناء ارادته فى ارادة المحبوب قائلا :

وكنت بها حيا فلما تركت ما أريد ارادتنى لها وأحبت(٨٤)

ويصبح المحب فى هذه الحالة راضيا عن محبوبه تمام الرضا ، مسلما له قياده ، فيخاطب محبوبه قائلا :

وعن مذهبى فى الحب مالى مذهب وان ملت يوما عنه فارقت ملتى
ولو خطرت لى فى سواك ارادة على خاطرى سهوا قضيت بردتى
لك الحكم فى أمرى فما شئت فاصنعى
فلم تك الا فيك لا عنك رغبتى(٨٥)

وفى هذا المعنى يقول ابن الفارض أيضا :

ته دلالا فأنت أهل لذاكا وتحكم فالحسن قد أعطاكا
ولك الأمر فاقض ما أنت قاض فعلى الجمال قد ولاكا
وتلاف ان كان فيه ائتلافى بك عجل جعلت فداكا
وبما شئت فى هواك اختبرنى فاختبارى ما كان فيه رضاكا(٨٦)

ويرتب ابن الفارض على الفناء أو الجمع القول بالوحدة القائمة على الشهود ، والقول بالقطبية ، ووحدة الأديان ·

---

(٨٤) الديوان ، ص ٢٢ ·
(٨٥) الديوان ، ص ١٧ ·
(٨٦) الديوان ، ص ٥٧ ·

أما قوله بالوحدة ـ ويعبر عنها أحيانا بالاتحاد ـ فلا يعنى « اتحادا بمعنى أن وجودا خاصا اتحد بالوجود الحق الواحد ، ولكنه اتحاد بمعنى شهود هذا الوجود الحق الواحد المطلق ، وعلى هـذا يكون الجمع عبارة عن هذه « الحال الموحدة التى تزول فيها الكثرة ويشهد فيها السالك كل شىء بعين الوحدة »(٨٧) وهذا الجمع هو الذى عنـاه أبو سعيد الخراز بقوله : « معنى الجمع أنه أوجدهم نفسه فى أنفسهم ، بل أعدمهم وجودهم لأنفسهم عند وجودهم له »(٨٨) وهذا يعنى أنه أوجـد نفسه فى أنفس السالكين وأفناهم بوجوده عن وجودهم · ويعبر ابن الفارض عن الاتحاد المترتب على الفنـاء بقوله :

وجاء حـديث فى اتحادى ثـابت روايتـه فى النقـل غـير ضعيفة

يشـير بحب الحق بعـد تقـرب اليـه بنفـل أو أداء فريضـة

وموضع تنبيـه الاشارة ظاهـر لكنت له سمعا بنور الظهيرة(٨٩)

وهو يشير هنا الى الحديث القدسى : « ولا يزال العبـد يتقرب الى بالنوافل حتى أحبـه ، فاذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به ، وبصره الذى يبصر به ، ويده التى يبطش بها ··· الخ » ·

وفى بداية الاتحاد يشهد ابن الفارض الله أولا متجليا فى كل مظاهـر الوجود المتعددة ، فيقول :

جلت فى تجليها الوجود لناظـرى ففى كل مرئى أراها برؤيـة(٩٠)

ثم يترقى عن هذا الحال الى القول بأنه صار ومحبوبته شيئا واحدا ، ويتلاشى عندئذ وجوده فى وجودها ، فيقول :

وأشهدت غيبى اذ بدت فوجدتنى هنـالك اياها بجلوة خلوتى(٩١)

---

(٨٧) ابن الفارض والحب الالهى ، ص ١٩٨ ـ ١٩٩ ·
(٨٨) التعـرف ، ص ١٢١ ·
(٨٩) الديوان ، ص ٤٢ ·
(٩٠) الديوان ، ص ٢٣ ·
(٩١) الديوان ، ص ٢٣ ·

فاذا عاد الى الصحو بعد السكر(٩٢)،لم يكن هناك أيضا الا المحبوبة، أو الله ، (ولكن مع الشعور بالتمييز بينه وبينها) فيقول :

ففى الصحو بعد المحو لم أك غيرها وذاتى اذ تحـــلت تجـــلت

وهذه الوحدة التى أدركها ابن الفارض ليست من قبل وحـدة الوجود عند ابن عربى ، وفى ذلك يقول الدكتور محمـد مصطفى حلمى : « ان هـذا المذهب (مذهب ابن الفارض) لم يكن اتحاديا بمعنى أن الاتحاد فيه عبارة عن وحـــدة الوجود كمـــا زعم ابن تيمية ودى ماتيو وغيرهما من القـدماء والمحدثين ، بل كان واحديا بمعنى أن الاتحاد فيه مرادف للشهود الذى هو حضور الذات وانكشافها لعين السالك · وفرق ما بين وحدة الوجود ووحدة الشهود كفرق ما بين الحقيقة الواقعة فى ذاتها مستقلة عن حس الانســان وشعوره وعقله وبين الحقيقة من حيث تكون ادراكا فى حالة خاصة:وتحت تأثير شعور معين · ان ابن الفارض لم يكن خارجا على الكتاب والسنة لأن فناءه الذى كان سبيله الى ادراك الوحدة لم يكن فناء عن وجود السوى ، ولكنه فناء عن شهوده وارادته »(٩٣) ·

هذا عن وحدة ابن الفارض ، أما عن نظريته فى القطبية ، فـــيرى أن القطب هو الروح المحمـــدى أو الحقيقة المحمدية ، وهو قطب معنوى ، وهو مصدر كل علم وعرفان بالنسبة للانبياء والأقطاب · ويتحدث ابن الفارض فى « التائية » بلسان الجمع مع الحقيقة المحمدية ، لا بلسانه هو ، قائلا :

وروحى لـــــلأرواح روح وكـــل مـــا

ترى حسنا فى الكون من فيض طينتى(٩٤)

ويقول كذلك :

وكلهم عن سبق معنـــاى دائـــر بـــدائرتى أو وارد من شريعـــتى

---

(٩٢) قارن ما ذكره نيكلسون عن أحوال ابن الفــارض فى الســكر والصحو فى التصوف الاسلامى وتاريخه ، ص ١٢٣ ·
(٩٣) ابن الفارض والحب الالهى ، ص ٣٢٩ ·
(٩٤) الديوان ، ص ٢٧ ·
(٩٥) الديوان ، ص ٢٧ ·

واني وان كنت ابن آدم صورة فلى فيه معنى شاهد بأبوتى(٩٥)

وبذلك تكون الحقيقة المحمدية حقيقة قديمة جامعة ، وعنها تفيض الموجودات كلها فيقول أيضا :

ولولاى لم يوجد وجود ولم يكن شهود ولم تعهد عهود بذمة

فلا حى الا عن حياتى حياته وطوع مرادى كل نفس مريدة(٩٦)

والواقع أن ان الفارض ، ومن قبله الاسماعيلية والحلاج ومعاصره ابن عربى ، متأثرون جميعا بنظرية الفيض فى الأفلاطونية المحدثة ، فالحقيقة المحمدية تشبه العقل الأول الصادر عن الواحد فى فلسفة أفلوطين السكندرى الذى قال بوجود نبى واحد ، خلقه الله على صورته ويظهر فى صورة جديدة فى كل زمان(٩٧) • ويرى الدكتور حلمى أن مثل هذه الآراء قد تكون مردودة الى مصدر زرادشتى أقدم ، فيقول : « ورد فى أحد كتب الديانة الزرادشتية وهو (زند أفستا) أن الصفى والولى والكلمة الذكية ، كل أولئك كان قبل أن تكون السماء والماء والأرض والأنعام والأشجار والنار • وهذا يعنى أن (هرمز) وهو اله الخير فى هذه الديانة ، لم يخلق الأشياء الروحية والمادية التى يتألف منها الكون خلقا مباشرا ، وانما هو قد خلقها بواسطة الكلمة الالهية • وواضح هنا ما يوجد من أوجه الشبه بين هذه العقيدة الزرادشتية فى الخلق بواسطة الكلمة السابقة فى وجودها على كل شىء وبين نظرية ابن الفارض فى القطب أو الروح المحمدى •• ومن يدرى فلعل هذه العقيدة الزاردشتية قد انتقلت فيما انتقل من تراث الفرس القديم الى المسلمين والى النصارى الذين أظلهم حكم الاسلام ، فعملت عملها ، وآتت أكلها عند الشيعة قولا بالنور المحمدى ، وعند الاسماعيلية قولا بالعقل الأول ، وعند المسيحيين قولا بالكلمة وعند الصوفية قولا بالقطب أو الروح المحمدى أو الحقيقة المحمدية »(٩٨) •

---

(٩٦) الديوان ، ص ٣٩ •
(٩٧) انظر بحث الدكتور أبو العلا عفيفى : نظريات الاسلاميين فى الكلمة ، مجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة ، م ٢ ، ج ١ ، ١٩٣٤ ، ص ٤٧ •
(٩٨) ابن الفارض والحب الالهى ، ص ٣٨٠ ـ ٣٨١ •

وكما رتب الحلاج وابن عربى على القول بقدم النور المحمدى القول بوحدة الأديان ، نجد سلطان العاشقين عمر بن الفارض أيضا ينتهى من حبه وفنائه الى القول بأن الأديان مختلفة من حيث الظاهر ، أما من حيث حقيقتها وجوهريتها فهى واحدة ، ومهما اختلفت صور العبادة فيهـا ، فهى تدعو الى عبادة اله واحـد ، وعنـده أن الأديان الثلاثة وهى اليهودية والمسيحية والاسلام منتظمة فى سلك واحد هو سلك التنزيل الالهى ، وكذلك المجوس أيضا عبدوا نور الذات الالهية متوهمين أنه النار ، فيقول :

وان نار بالتنزيل محـراب مسجد ... فمـا بار بالانجيل هيكل بيعـة
وأسـفار توراة الكليم لقـومه ... يناجى بهـا الأحبار فى كل ليلة
وما زاغت الأبصـار من كل ملة ... وما زاغت الأفـكار فى كل نحـلة
وان عبد النار المجوس وما انطفت ... كما جاء فى الأخبار فى ألف حجـة
فما قصدوا غيرى وان كان قصدهم ... سواى وان لم يظهروا عقـد نيتى
رأوا ضـوء نورى مرة فتوهموه ... نارا فضـلوا فى الهـدى بالأشعة

على أن كلام ابن الفارض فى هذا الصدد وان بدا أنه يعبر عن نزعة انسانية فى الارتفاع عن التعصب لدين معين الا أننا لا نوافقه عليه لمخالفته صراحة للعقيدة الاسلامية ، فعباد الأصنام والنار وغيرهم من أصحاب الملل المخالفة للتوحيد ، لا يمكن أن ندرجهم فى عـداد أصحاب الملل الصحيحة ، وتأويل ابن الفارض لمعتقداتهم تأويل مسرف ٠

(ب) جـلال الدين الـرومى :

يعتبر جلال الدين الرومى (٦٠٤ ـ ٦٧٢ هـ) أعظم شعراء الصوفية من الفرس صحيح أنه قد ظهر فى فارس شعراء صوفيون قبله وبعـده ، ولكنه فاقهم جميعا من حيث شعره وما تضمنه من المعانى الصوفية العميقة٠

ومن الشعراء الذين سبقوه(٩٩) أبو سعيد بن أبى الخير الخراسانى

---

(٩٩) انظر التصوف وفريد الدين العطار للدكتور عبد الوهاب عزام ، القاهرة ١٩٤٥ م ، ص ٤٢ ـ ٤٣ ٠

(٣٥٧ ـ ٤٤٠ هـ) الذى نظم رباعيات كثيرة فى الشعر الصوفى ، وعبد الله الأنصارى المتوفى سنة ٤٨١ هـ ، وله ديوان فى الشعر الصوفى ، ومجد الدين سنائى الغزنوى المتوفى سنة ٥٤٥ هـ ، والذى نظم المثنوى المعروف بحديقة الحقيقة ومنظومات أخر ، ويصف دكتور قاسم غنى ديوانه هذا بأنه «يعتبر من حيث اللفظ والمعنى أحد النماذج الرائعة النادرة فى اللغة الفارسية ، وهو أحسن مثال للشعر من حيث الجزالة والأسلوب(١٠٠) ، وفريد الدين العطار المتوفى سنة ٥٨٦ هـ وله نحو أربعين منظومة · ولما جاء جلال الدين الرومى شيخ شعراء الصوفية » استولى على الأمد(١٠١) ·

وممن جاء من الشعراء الكبار بعد الرومى محمود شبستري الذى يعتبر ديوانه « كلشن راز » (حديقة السر) من المنظومات الفارسية المشتملة على الحقائق العرفانية(١٠٢) · والشاعر حافظ الشيرازى المتوفى سنة ٧٩١ هـ « الذى فاق الشعراء طرا بجمال شعره ودقته وان لم يبلغ فى الشعر الصوفى الصريح وفى الفلسفة مبلغ كبار الشعراء »(١٠٣) · وعبد الرحمن الجامى المتوفى سنة ٨٩٨ هـ ، والذى يعد آخر شعراء الصوفية العظام ·

ويصف المرحوم الدكتور عبد الوهاب عزام شعر أولئك الصوفية من الفرس فيقول : « وبلغ شعراء الفرس فى هذه السبيل غاية لم يدركها شعراء أمة أخرى ، فأخرجوا المعانى الظاهرة والخفية والجليلة والدقيقة فى صور شتى معجبة مطربة · وقد فتح عليهم فى هذا فتحا عظيما ، فكان شعرهم فيضا تضيق به الأبيات والقوافى والصحف والكتب حتى ليمسك القارىء أحيانا حائرا كيف تجلت لهم هذه المعانى وكيف استطاعوا أن يشققوا المعنى الواحد الى معان شتى ، ثم يخرجوا كل واحد منها فى صور عجيبة كأنها أزهار المرج ونباته تزدحم فى العين ألوانها وأشكالها وماؤها واحد وترابها واحد »(١٠٤) ·

---

(١٠٠) تاريخ التصوف فى الاسلام ، ص ٦٧٤ ·
(١٠١) التصوف وفريد الدين ، ص ٤٢ ·
(١٠٢) تاريخ التصوف فى الاسلام ، ص ٨٧٦ ·
(١٠٣) التصوف وفريد الدين العطار ، ص ٤٣ ·
(١٠٤) التصوف وفريد الدين العطار ، ص ٤٢ ·

ونعود الى جلال الدين الرومى فنعرف به وبآرائه :

جلال الدين الرومى(١٠٥) هو جلال الدين محمد بن محمد البلخى ثم القونوى . ولد فى بلخ سنة ٦٠٤ هـ ، ولقب بالرومى نسبة الى أرض الروم حيث قضى معظم حياته . وكان أبوه محمد فقيها من أتباع المذهب الحنفى، لقب لمكانته بسلطان العلماء ويعرف أيضا بسلطان ولد ، وقد ترك بلخ بصحبة أسرته عام ٦٠٩ هـ ، وكان جلال الدين فى الخامسة من عمره ، وتنقلت الأسرة من مدينة الى مدينة ، وفى نيسابور التقت بفريد الدين العطار ، وتذكر بعض الروايات أنه أخذ الطفل جلال الدين بين ذراعيه ، وتنبأ له ببلوغ المرتبة العليا من التصوف . ثم ذهبت الأسرة بعد ذلك الى بغداد ثم مكة ، وانتقلت بعد ذلك الى ملطية حيث أقامت أربع سنين ، ثم الى لارندا (قرمان الآن) حيث أقامت سبع سنين ، ثم تركت لارندا الى قونية التى كانت عاصمة للسلطان علاء الدين السلجوقى الذى كان من سلاجقة آسيا الصغرى ، وقد توفى والد الشاعر فى هذه المدينة سنة ٦٢٨ هـ .

وقد تلقى جلال الدين علومه على أبيه ، ثم على أحد أصدقاء أبيه ، وهو برهان الدين محقق الترمذى ، وروى عن جلال الدين أنه ذهب الى الشام بناء على نصح أستاذه هذا ، وأنه أقام هناك سنوات ، وكان فى دمشق حينذاك الصوفى الكبير محيى الدين بن عربى ، ولا تذكر الرواية شيئا عما اذا كان قد التقى بابن عربى . وتولى الرومى التدريس فى مدينة قونية بعد وفاة أستاذه برهان الدين محقق .

وكان فى هذه الفترة من حياته واعظا وفقيها ، ولم يكن يشتغل بنظم الشعر كما أنه لم يكن قد اتبع طريقة الصوفية . وكان التقاؤه بشمس الدين التبريزى وهو شاعر صوفى متجول سنة ٦٥٢ هـ نقطة تحول فى حياته ، أقبل بعده على حياة الزهد والتصوف وانصرف عن التدريس ونظم الشعر ، وقد تلازما معا ملازمة تكاد تكون كلية ، وقد نظم الرومى ديوانا يخلد فيه ذكرى أستاذه عنوانه : « ديوان شمس تبريز » ، وقد توفى جلال الدين

---

(١٠٥) اعتمدنا هنا فى سيرته على ما ذكره صديقنا المرحوم الدكتور محمد عبد السلام كفافى فى مقدمته لترجمة ديوان المثنوى ، بيروت ١٩٦٦ ، جـ ١ ، ص ١ ـ ٨ .

الرومي سنة ٦٧٢ هـ بقونيـــة . ويعتبر الرومي صاحب طريقة صوفيـــة مشهورة تعرف بالجلالية(١٠٦) ، أو المولوية(١٠٧) ، ولا تزال موجودة الى الآن في تركيا وسوريا .

ويعتبر ديوان جلال الدين الرومي المعروف بـ « المثنوى » أعظم آثاره، وقد كتبت عليه شروح كثيرة فارسية وتركية وعربية . وترجم المثنوى أو أجزاء منه الى اللغات الأوربية(١٠٨) .

---

(١٠٦) رحلة ابن بطوطة ، القاهرة ١٩٥٨ م ، جـ ١ ، ص ١٨٧ .

(١٠٧) Massignon : Art. « Tarika », Ency. of Islam وانظر أيضا عن هذه الطريقة وتاريخها :

Trimingham : The sufi orders in Islam, London 1971, pp. 60 - 62.

(١٠٨) ترجم ثلث المجلد الأول منه الى الألمـانية سنة ١٨٤٩ روزن في ليبزج ، وأعاد جورج روزن ابن المترجم نشره في سنة ١٩١٣ م ، وترجم سير جيمس ردهاوس المجلد الأول من المثنوى الى الانجليزية شعراً ونشرت هذه الترجمة في لندن سنة ١٨٨١ . وترجم هوينفيلد مختارات من المثنوى بأجزائه الستة الى اللغة الانجليزية يبلغ عددها ثلاثة آلاف وخمسمائة بيت ، ونشرت في لنـــدن سنة ١٨٨٧ م وأعيـــد نشرها ســـنة ١٨٨٧ م ، وترجم المستشرق الانجليزى ويلسون المجـلد الثاني من المثنـوى الى الانجليزية ، ونشرت ترجمته في لندن سنة ١٩١٠ م .

ولم يترجم المثنوى الى الانجليزية كاملا الا على يد المستشرق الانجليزى نيكولسون ، وقد حقق النص وألحق بالترجمة مجلدين يشتملان على شروح وتعليقات وبلغت المجلدات المشتملة على النص وترجمته وشروحه ثمـانية مجلدات نشرت في سلسلة جب التذكارية بين عامي ١٩٢٥ و ١٩٥٠ ، وقضى نيكولسون في هذا العمل خمسة وعشرين عاما كاملا .

وقد نشر المستشرق الانجليزى أربرى ، وهو تلميذ لنيكولسون ترجمة انجليزية لقصص المثنوى ، ونشرت بلنـــدن في مجـلدين بين عامى ١٩٦١ ، ١٩٦٣ ، وهى ضمن مجموعة الكتب التى تنشرها هيئة اليونسكو للتعريف بالأعمـــال الأدبيـــة الهـــامة للأمـم المختلفـــة بعنـــوان :
Unesco Collection of Representative Works

(أنظر : مقدمة الدكتور كفافى لترجمة المثنوى ، جـ ١ ، ص ٥٤ ـ ٥٦) .

ويذكر الدكتور كفافى دراسات عديدة كتبت عن جـلال الدين الرومى بالانجليزية أو الالمـانية ودراسات أخرى ظهرت عنه مؤخراً في الهنـد وايران (نفس المرجع ، ص ٥٧ ـ ٦٤) .

وكان المرحوم الدكتور كفافى معنياً بترجمة المثنوى الى العربية ، أثناء زمالتى له بجامعة بيروت العربية في الفترة من ١٩٦١ ـ ١٩٦٤ ، وكان يقـرأ على ما يترجمه أحياناً فحبّب الى جلال الدين وشعره ، وأخرج منه جزئين فقط في بيروت الأول سنة ١٩٦٦ ، والثانى سنة ١٩٦٧ .

ويعتبر الرومى من الصوفية أصحاب الفناء الذى يؤدى الى نظـــرة واحدية الى الوجود ، ومن أقوال الرومى فى هذا الفناء :

« وما معنى علم التوحيد ؟ ان تحرق نفسك أمام الواحد » ٠

فاذا كنت تريد أن تشرق مثـــل النهار ، فاحرق كيانك (المظلم) كالليـــل واصهر وجودك فى وجود راعى الوجود كمـــا ينصهر النحاس فى الاكسير انك قد أحكمت قبضتك على « أنا » و « نحن » وما كل هذا الخراب الا من التثنية »(١٠٩) ٠

والصوفى فى حال الفناء يقول « أنا » غير مشير بها الى ذاته هو ، وفرق بين أن يشير الانسان بقوله « أنا » مؤكدا ذاتيته الانسانية وغروره ، وبين أن يقول « أنا » مشيرا الى الذات الالهية ، فقول أنا الأول لعنة ، وقول أنا الثانى رحمة ، فيقول :

ان قول « أنا » فى غير وقتها لعنة (على قائلها) ٠ وأما قولها فى وقتها فرحمـــة عليـــه ٠

فقول المنصور « أنا » (يقصــد الحــلاج) كان رحمة محققة وأما قول فرعون « أنا » فكان لعنة ، فتأمل ذلك ٠

فلا جـــرم أن كل طائر صاح فى غير وقتـــه يكون قطع رأسه واجبا (لضمان صدق) الاعلام ٠

فما قطع الرأس ؟ انه قتل النفس (الحيوانية) بالجهاد وترك القول بتأكيد الذات الانسانية »(١١٠) ٠

ويقتضى الفناء عند الرومى أيضا الفناء عن الارادة ، فيقول :

« ألستم أنتم الذين قلتم : « ان (وجودنا الذاتى) ضحية مبـــذولة للخالق ، ونحن الفانون أمام صفات البقاء ؟ ٠

---

(١٠٩) المثنوى ترجمة الدكتور كفافى ، جـ ١ ، ص ٣٥٥ ٠
(١١٠) المثنوى ، جـ ٢ ، ص ٢٥٥ ٠

ومهما نكن عقلاء أو مجانين فانا سكارى ذلك الساقى وتلك الكاس ·
وانا لنحنى الرؤوس لارادته ومشيئته · ونهب الأرواح الحلوة رهنا (لمحبتـــه) »(١١١) ·

ويرتبط الفناء عنده بالمعرفة ، فهى ثمرته ، وهى معرفة مباشرة لاتعتمد على العقل النظرى والدراسة · والى هذا الاشارة بقوله مخاطبا علماء الكلام:

« هل عرفتم أسماء بلا مسمى

هل قطفتم وردا من الواو والراء والدال

أنتم تسمون اسمه اذهبوا فابحثوا عن حقيقة المسمى

لا تنظروا الى القمر فى المـاء ، بل الى القمر فى السماء

ان أردتم أن تترفعوا عن الأسماء والحروف

فترفعوا أنتم عن الانيــة أبـــدا

تطهّروا من جميع صفات النفس

حتى تروا وجودكم النورانى

نعم : ترون فى قلوبكم على النبى ·

دون كتاب ، ودون معلم أو مرشد »(١١٢) ·

ويؤدى الفناء عنـــد جلال الدين الى شهود الوحدة واسقاط الكثرة ، فيعلن عن ذلك قائلا :

« خلعت الاثنينية ورأيت العالمين واحـدا ·

عن واحد أبحث ، وواحد أعرف ، وواحد أرى ، وواحد أنادى ·

لقد انتشيت بجام(١١٣) الحب فالعالمين قد فنيا من ادراكى ·

---

(١١١) المثنوى ، جـ ٢ ، ص ٢٥٩ ·
(١١٢) صوفية الاســلام لنيكولسون ، ترجمـة الأستاذ نور الدين شريبة ، ص ٧١ ــ ٧٢ ·
(١١٣) الجام اناء من فضة ، أقرب الموارد للشرتونى مادة « الجام » ·

ولست مشغولا بغير تساقى الشراب ومناقلته »(١١٤) ٠

ونلاحظ بعد ذلك أن جلال الدين الرومى يؤمن بالحقيقة المحمدية أو النور الأزلى الذى يستمد منه جميع الأنبياء والأولياء عرفانهم ، وهو يعبر عن ذلك فى المثنوى(١١٥) و « ديوان شمس تبريز » تعبيرا عاطفيا لا فلسفيا، وحسبنا أن نشير الى أبيات له على سبيل المثال تتضمن فكرته تلك :

يقول جلال الدين :

يظهر الجمال الخاطف كل لحظة فى صورة

فيحمل القلب ويختفى

فى كل نفس يظهر ذلك « الصديق » فى ثوب جديد

فشيخا تراه تارة وشابا تارة أخرى

ذلك الروح الغواص على المعانى

قد غاص الى قلب الطينة الصلصالية

انظر اليه وقد خرج من طينة الفخار

وانتشر فى الوجود

ظهر بصورة نوح وأغرق الدنيا بدعاء منه

أما هو فنجا بسفينته

وظهر بصورة ابراهيم فى قلب النار التى تحولت وردا من أجله

ثم هام على وجهه فى الأرض زمنا

ليمتع ناظريه بما يرى

وظهر بصورة عيسى الذى صعد الى قبة السماء

وأخذ يسبح لله

---

(١١٤) صوفية الاسلام ، ص ٩٣ ٠

(١١٥) أنظر الجزء الثانى ، ص ١٠٣ وما بعدها ٠

فهو الذى يأتى ويذهب
فى كل كون تشـــاهده
وفى نهاية المطاف ظهر بصورة عـربى
ودان له ملك العـــالم
ما ذلك الذى يتغير ؟ وما معنى التناسخ
ذلك الجميل فتان القلوب قد ظهـر
بصورة سيف فى كف على
وأصبح البتــار فى زمانــه
لا ! لا ! بل هو الذى ظهر فى صورة انســان
وصــــاح « أنا الحـــق »
ليس منصور هو الذى صلب على الدار
ولو ظن الجاهلون خـلاف ذلك
لم ينطق الرومى ولن ينطق بكلمة كفــــر
فلا تكذبه أو تنكر عليــــه
كل مكذب كافر مصيره النــــار »(١١٦) ٠

يتبين ممـــا سبق أن جلال الدين الرومى شاعر غلبت عليـــه عاطفة الحب فأدت به الى الفناء ، وشهود الوحدة فهو من هذه الناحية شبيه بابن الفارض ، ومهما كان فى شعره من تعمق فلسفى ، ومهما صـــدر عنـــه من عبارات تشعر بالوحدة ، الا أن هذه الوحدة عنده ليست من قبيل وحـــدة الوجود عند ابن عربى التى توجد بين الحق والخلق ، أو بعبارة أخرى ترى

---

(١١٦) ديوان شمس تبريز ، جـ ١ ، ١٢٨٠ هـ ، ص ١٩٩ ، وعنوان القصيدة « المستزاد فى ظهور الولاية المطلقة العلوية » والنص المثبت هنا منقول عن بحث لنيكولسون ، وقد ترجمه الدكتور أبو العلا عفيفى ، (فى التصوف الاسلامى وتاريخه ، ص ١٠٥ ـ ١٠٦) ٠

الله عين كل شيء . وقد نبه الى ذلك كل من هونفيلد فى مقدمة المثنوى ، وهو احد المتخصصين فى دراسة الرومى ، ونيكولسون ، فيقول نيكولسون :

« وليس الغزالى « المتكلم » ولا جلال الدين « الشاعر » من القائلين بوحدة الوجود . ولكن هذا حكم ربما لا يوافقنى عليه بعضكم ممن قرءوا فى ديوان شمس تبريز لجلال الدين الرومى تلك القصائد التى يصف فيها اتحاده بالله بعبارات مشعرة بوحدة الوجود ، وهى عبارات فهمتها أنا نفسى بهذا المعنى فى وقت لم أكن أعلم فيه من تاريخ التصوف ما أعلمه الآن ، ولكننا رأينا فى حديثنا عن ابن الفارض أن الصوفى عندما يصل الى مقام الاتحاد الصوفى يفنى عن نفسه ويشعر أن هويته هى هوية الوجود الشامل الذى هو الله . وهكذا كان جلال الدين الرومى الذى يرى أن عينه عين كل شيء فيقول :

أنا سرقة اللصوص ، أنا ألم العصا

أنا السحاب وأنا الغيث ، أنا الذى أمطرت فى المروج !

ولكن الاعتقاد فى مثل هذا الوجود الشامل لا يستلزم بالضرورة الاعتقاد فى وحدة الوجود القائلة بأن كل شيء هو الله ، أو أن الله عين كل شيء(١١٧) .

---

(١١٧) فى التصوف الاسلامى وتاريخه ، ص ١٥٢ .

الفصل السابع

تصوف أصحاب الطرق

١ ــ تمهيـــــد :

اذا كان التصوف الفلسفى قـد ازدهر فى الاسلام كما رأينا فى الفصل السابق ابان القرنين السادس والسابع ، فان هذين القرنين قد شهدا أيضا استمرارا للتصوف السنى عند الغزالى ، وازدهارا له ، وانتشارا واسعا فى العالم الاسلامى على أيدى شيوخ الطرق الصوفية الكبار ٠

وقـد سبق أن ذكرنا أن الغزالى رأى أن طريق الصوفية لا يخـرج عن تقديم المجاهدة ومحو الصفات الذميمة ، وقطع العلائق كلها ، والاقبال بكنة الهمة على الله تعالى ، ومهما حصل ذلك كان الله هو المتولى لقلب العبـد ، والمتكفل له بتنويره بأنوار العلم ٠ وقد رجع هذا الطريق الى تطهير محض من جانب السالك وتصفية وجـــلاء ثم استعداد وانتظار(١) ، وأنه عنى بوضع قواعد السلوك وآدابه على نحو مفصل مثـل علاقة المريد بالشيخ ، والعزلة بالخلوة ، والجوع والسهر والصمت والذكر ، وما اليها (٢) ، وقـد كان لتصوره للطريق على هـذا النحو ومراحلة ورياضاته ووسائلها العملية أثر كبير على من جاء بعده ، من شيوخ الطريق الذين أعجبوا به وبربطـــه التصوف بعقيدة أهـــل السنة ، وبمنهجه العملى فيه ، ولم يخرج مفهوم الطريق عندهم فى الجملة عن مفهوم الغزالى له ودخل التصوف السنى منذ ذلك الوقت مرحلة عملية استمرت حتى العصر الحاضر وهى لا تقـــل فى فى أهميتها عن مراحـله السابقة ، اذ استحال التصوف الى فلسفة حيـــاة بالنسبة لقطاع كبير من الناس فى المجتمع الاسلامى ، وأصبح جميعا له نظم وقواعد ورسوم خاصة ، بعد أن كان حظ أفراد يظهرون بين حين وآخر هنـــا وهناك فى العالم الاسلامى دون أن يكون بينهم ربط ٠

وأصبحت لفظة « طريقة » عند الصوفية المتأخرين تطلق على مجموعة أفراد من الصوفية ينتسبون الى شيخ معـــين ، ويخضعون لنظام دقيق فى

---

(١) أنظر ص ١٨٧ ، ص ٢٠٤ من هذا الكتاب ٠
(٢) أنظر ص ٢٠٤ ــ ٢٠٦ ٠

السلوك الروحى ، ويحيون حياة جماعية فى الزوايا والربط والخانقاوات ، أو يجتمعون اجتماعات دورية فى مناسبات معينة ٠ ويعقدون مجالس العلم والذكر بانتظام ٠

واختلفت أسماء الطرق فى العالم الاسلامى باختلاف أسماء مؤسسيها ، وهى فى حقيقة الأمر تهدف الى غاية واحدة ، والخلافات التى كانت ولا تزال بين الطرق فى الرسوم العملية فقط ، كالزى والأوراد والأحزاب التى يرددها الاتباع وما الى ذلك ٠ فهى أشبه شىء بمدارس تتحد غايتها فى التعليم الروحى وتختلف وسائلها العملية فيه باختلاف المعلم الذى يجتهد فى أن يضع لتلاميذه قواعد ورسوما خاصة يرى أنها أفعل فى تعليمهم ٠ والحقيقة أن الغاية القصوى من الطريق الصوفى عندهم جميعا كانت ولاتزال تتمثل فى غاية خلقية هى انكار الذات والصدق فى القول والعمل والصبر والخشوع ومحبة الغير والتوكل وغير ذلك من الفضائل التى دعا الاسلام اليها ٠

٢ ـ أبرز الطرق فى القرنين السادس والسابع :

(أ) من كبار شيوخ الطرق المتأخرة(٣) ، الشيخ عبد القادر الجيلانى مؤسس « **الطريقة القادرية** » ، ولد فى جيلان سنة ٤٧٠ هـ ، ورحل الى بغداد سنة ٤٧٨ هـ ، ودرس فقه الحنابلة ، وسلك طريق الصوفية ، واشتغل بالوعظ فى بغداد سنة ٥٢١ هـ وحاز شهرة كبيرة ، وكان يرتدى زى العلماء ، وقد نشر تلاميذه طريقته فى بلدان اسلامية عدة كاليمن وسوريا ومصر ، وانتشرت فيما بعد فى الهند(٤) ، وفى تركيا وأفريقيا وأصبحت من الطرق الكبرى ، وقد ذكر ترمنجهام أن عبد القادر الجيلانى ظل بطريقة فذة ملهما للملايين حتى يومنا هذا(٥) ، وقد توفى الجيلانى سنة ٥٦١ هـ ودفن

---

(٣) قولنا : « الطرق المتأخرة » يعنى الطرق التى توالت فى الظهور منذ القرن السادس . وهذا للتمييز بينها وبين الطرق الصوفية التى ظهرت فى صورتها الأولى البسيطة فى القرن الثالث ، قارن ص ١٢٨ من هذا الكتاب ٠

(٤) The Sufi Orders In Islam, pp. 40 - 44, p. 97.

(٥) Ibid, P. 41.

ببغداد(٦) ، ولا تزال طريقته موجودة فى مصر(٧) والسودان وفى كثير من بلدان آسيا وافريقيـا ٠

ويشبه عبد القادر الجيلانى الغـزالى من حيث أنه كان فقيها عالما بالأصول والفروع(٨) ، يربط التصوف بالكتاب والسنة ، ولهـذا امتدحه ابن تيمية ٠ وينسب للجيلانى قوله : « ٠٠٠ ما دمت تراعى نفسـك فأنت محجوب عن ربك »(٩) ، وقوله : « علامة حب الآخرة الزهد فى الدنيا ، وعلامة حبه تعالى الزهد فيما سواه »(١٠) ٠

وهو يرى كالغزالى خطأ الحلاج فيقول :« عثر الحسين الحلاج فلم يكن فى زمنه من يأخذ بيده »(١١) ٠

وقد وصف الشيخ على بن الهيتى (١٢) طريقته فى التصوف فقال : « وكانت طريقته تجريد التوحيـد مع الحضور فى موقف العبودية »(١٣) ، وذكر عدى بن مسافر(١٤) عن خصائصها أيضا ما نصه : « طريقته الذبول تحت مجارى الأقـدار بموافقة القلب والروح واتحاد الباطن والظاهـر ، وانسلاخه من صفات النفس »(١٥) ، ومثل هذه الاقوال يشير الى أن منهج القادرية خلقى فى أساسه ٠

---

(٦) كتبت فى مناقبه كتب كثيرة نذكر منهما : بهجة الأسرار ، القاهرة ١٣٠٤ هـ ، وانظر فى ترجمته المناوى : الكواكب الدرية ، جـ ٢ ، ص ٨٨ ـ ٨٩ الشعرانى : الطبقات الكبرى ، ص ١٠٨ ـ ١٠٩ ٠

(٧) يوجد لها حاليا بجمهورية مصر العربية فرعـان هما القـادرية القاسمية ، والقادرية الفارضية ، أنظر بحثا لنا عنوانه : الطرق الصوفية فى مصر ، مجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة ، م ٢٥ ، جـ ٢ ١٩٦٨ ص ٧٢ ٠

ص ٨٨ ٠

(٩) الكواكب الدرية ، ص ٩٠ ٠

(١٠) الكواكب الدرية ، ص ٩٠ ٠

(١١) الطبقات الكبرى للشعرانى ، جـ ١ ، ص ١٠٨ ٠

(١٢) من صوفية العراق ، ومعاصر للجيلانى ، توفى سنة ٥٦٤ هـ (الطبقات الكبرى جـ ١ ، ص ١٢٥ ـ ١٢٦) ٠

(١١٣) الطبقات الكبرى ، جـ ١ ، ص ١١٠ ٠

(١٤) صوفى معاصر للجيلانى توفى سنة ٥٥٨ هـ (الطبقات الكبرى ، جـ ١ ، ص ١٢٦ ٠

(١٥) الطبقات الكبرى ، جـ ١ ، ص ١١٠ ٠

(ب) وهناك معاصر آخـــر لعبد القادر الجيلانى من كبـــار شيوخ العراق ، وأعنى به الشيخ أحمد الرفاعى مؤسس « **الطـــريقة الرفاعية** » ، وهو منسوب الى بنى رفاعة ، وهم قبيلة من العرب ، وسكن أم عبيـــدة بأرض البطائح ، وبها مات سنة ٥٧٨ هـ(١٦) · والتف حوله طائفـــة من المريدين عـرفوا بالرفاعية أو البطائحية(١٧) وانتشرت طريقته كالطـريقة القادرية على نطاق واسع ، ولا تزال منتشرة الى الآن فى مصر(١٨) وبلدان اسلامية أخرى · وقد أدخلها الى مصر تلميذه أبو الفتح الواسطى(١٩) الذى أقام بالاسكندرية وتوفى ودفن بها سنة ٥٨٠ هـ · وقـد وصف ابن خلكان الرفاعى بقوله : « كان رجلا صالحا فقيها شافعى المذهب »(٢٠) ، وأشـار الشعرانى الى منزلته فى التصوف قائلا : « انتهت اليه الرياسة فى عـلوم الطـريق ، وشرح أحوال القوم ، وكشف مشكلات منازلاتهم · وتخـرج بصحبته جماعة كثيرة وتتلمذ له خلائق لا يحصون »(٢١) ·

وله كلام كثير فى التصوف أورده الشعرانى(٢٢) · فمـن أقواله فى الزهد : « الزهد أساس الأحوال المرضية والمراتب السنية ، وهو أول قـدم القاصدين الى الله عـز وجـل ، والمنقطعين الى الله ، والراضـين عن الله ، والمتوكلين على الله ، فمن لم يحكم أسـاسه فى الزهـد لم يصح له شىء مما بعـده »(٢٣) ·

ومن أقواله فى المعرفة : « المشاهدة حضور بمعنى قرب مقرون بعـلم اليقين ، وحقائق حق اليقين »(٢٤) ، وكان يقول : « لسان المحبة يدعو الى الذوبان والهيمان ، ولسان المعرفة الى الفناء والمحو »(٢٥) ·

---

(١٦) انظر الطبقات الكبرى للشعرانى ، جـ ١ ، ص ١٢١ وما بعدها ، ومن الكتب التى جمعت أخباره ومناقبه كتاب « قلادة الجواهر » لأبى الهدى الصيادى ، بيروت ١٣٠١ هـ ·
(١٧) الكواكب الـدرية ، جـ ٢ ، ص ٧٥ ، وانظـر أيضـا :
(١٨) الطرق الصوفية فى مصر ، ص ٧٣ ·
(١٩) أنظر ترجمته فى الطبقات الكبرى للشعرانى ، ص ١٧٦ ·
(٢٠) وفيات الأعيان ، جـ ١ ، ص ٦٨ ·
(٢١) الطبقات الكبرى ، جـ ١ ، ص ١٢١ ·
(٢٢) الطبقات الكبرى ، جـ ١ ، ص ١٢١ وما بعدها ·
(٢٣) الطبقات الكبرى ، جـ ١ ، ص ١٢١ ·
(٢٤) الطبقات الكبرى ، جـ ١ ، ص ١٢١ ·
(٢٥) الطبقات الكبرى ، جـ ١ ، ص ١٢ ·

ويذكر له ابن خلكان أبياتا فى الحب الالهى يقول فيها(٢٦) :

اذا جن ليلى هام قلبى بذكركم — أنوح كما ناح الحمام المطوق
وفوقى سحاب يمطر الهم والأسى — وتحتى بحار بالأسى تتدفق
سلوا أم عمرو كيف بات أسيرها — تفك الأسارى دونه وهو موثق
فلا هو مقتول ففى القتل راحة — ولا هو ممنون عليه فيطلق

(جـ) وثمة طريقة أخرى من طرق القرنين السادس والسابع وهى « الطريقة السهروردية » ، التى ترجع الى أبى النجيب السهروردى (٤٩٠ ـ ٥٦٣ هـ)(٢٧) ، وابن أخيه شهاب الدين أبو حفص عمر السهروردى البغدادى (٥٣٩ هـ ـ ٦٣٢ هـ)(٢٨) ، وهذا الاخير هو مؤلف الكتاب « عوارف المعارف » ، وهو كتاب يتضمن آداب هذه الطريقة ، وهو يعتبر مؤسسها الحقيقى ، ويعتبر معلما عظيما امتد أثر تعاليمه ليس فقط الى تلاميذه وانما الى كل شيوخ التصوف فى عصره وكان السهروردى البغدادى سنيا فى اتجاهه ، وتأثر به سعدى شيرازى من الفرس(٢٩) • وقد عنى السهروردى فى كتابه بالكلام عن الرياضات العملية ، كحياة الربط والخلوة والسماع ، الى جانب عنايته بالبحث فى المقامات والأحوال والمعرفة وغير ذلك •

(د) وفى القرن السابع الهجرى نشطت حركة الطرق فى العالم الاسلامى نشاطا ظاهرا فى المشرق والمغرب على السواء • ففى المغرب ظهرت « **الطريقة الشاذلية** » وانتقلت منه الى مصر ، ومن مصر الى أقطار اسلامية عدة •

والطريقة الشاذلية هى المنسوبة الى أبى الحسن الشاذلى ، وهو صوفى بارز سنى الاتجاه ، وأصله من شاذلة بتونس ، ووفد الى مصر ومعه

---

(٢٦) وفيات الأعيان ، جـ ١ ، ص ٦٨ •
(٢٧) أنظر ترجمته وبعض أقواله فى الطبقات الكبرى ، جـ ١ ، ص ١٢٠ ـ ١٢١ • وفى وفيات الأعيان ، جـ ١ ، ص ٣٧٦ •
(٢٨) أنظر ترجمته فى وفيات الأعيان ، جـ ١ ، ص ٤٨٠ •
(٢٩) The Sufi orders in Islam, P. 38.

جملة من تلاميذه ومريديه ، واستوطنوا مدينــة الاسكندرية ، وكان ذلك حوالى سنة ٦٤٢ هـ ، ثم كونوا مدرسة صوفية مشهورة بها ، وكان أبــرز من وفد مع الشاذلى الى مصر من تلاميذه الشيخ أبو العباس المرسى ، وهو الذى خلفه فى قيادة أتباع الطريقة فى حياته وبعد مماته ، وظل قائما عليهـا حتى توفى بالاسكندرية سنة ٦٨٦ هـ ، فخلفه عليها أبرز من تلقى دعوته من تلاميذه المصريين ، ونعنى به ابن عطاء الله السكندرى(٣٠) ٠

وكان تصوف الشاذلى والمرسى وابن عطاء الله . وهم أركان المدرسة الشاذلية مبتعدا عن تيار مدرسة ابن عربى ومذهبها فى وحدة الوجود فلم يكن واحد منهم قائلا بهذا المذهب ٠ وعلى قدر بعدهم من ابن عربى نجــد قربهم من تصوف الغزالى المتقيــد بالكتاب والسنة(٣١) ، وتأثرهم به ٠ ويكفى هنا أن نشــير الى بعض أقوال الشاذلى والمرسى التى يرويهــا ابن عطاء الله فى « لطائف المنن » لنتبين منزلة الغزالى فى نفوسهم جميعا ، وانهم كانوا يدعون مريديهم الى الاقتداء به وانتهاج سنته وطريقته :

فكان الشــاذلى يقــول لمريديه : « اذا عرضت لكم الى الله حاجــة فتوسلوا اليه بالامام أبى حامد الغــزالى »(٣٢) ٠ ويقول أيضا ناصحا : « كتاب الاحياء (للغزالى) يورثك العلم ، وكتاب القوت (للمكى) يورثك النور »(٣٣) وكان أبو العباس المرسى يقول عن الغزالى : « انا لنشهد لــه بالصديقية العظمى »(٣٤) ٠

وقد ذكر ابن عطاء الله الامام الغــزالى فى مواضع كثيرة من مصنفاته معظما له ومبجلا ،اقتداء بشيخه ، كما تأثر به فى بعض نواحى مذهبه ٠

وتتلخص تعاليم الطريقة الشاذلية فى أصول خمسة هى : تقوى الله

---

(٣٠) درسنا حياته ومذهبه بالتفصيل فى بحث لنا كان موضوعــا للماجستير عنوانه « ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه » ، الطبعة الثانية ، مكتبة الانجلو ، ١٩٦٩ ٠

(٣١) أورد الشعرانى فى الطبقات قول الشاذلى لمريده : « اذا عارض كشفك الكتاب والسنة فتمسك بالكتاب والسنة ودع الكشف ، وقل لنفسك : ان الله قد ضمن لى العصمة فى جانب الكتاب والسنة ، ولم يضمنها لى فى جانب الكشف ، جـ ٢ ، ص ٤ ٠

(٣٢) لطائف المنن ، ص ٦٢ ٠

(٣٣) لطائف المنن ، ص ٦٢ ٠

(٣٤) لطائف المنن ، ص ٦٢ ٠

فى السر والعلانية ، واتباع السنة فى الأقوال والأفعال ، والاعراض عن الخلق فى السر والعلانية والاقبال والادبار ، والرضــا عن الله فى القليل والكثير ، والرجوع الى الله تعالى فى السراء والضراء (٣٥) ٠

وأبرز تعاليمها كذلك القول باسقاط التدبير(٣٦) وهو الأصــل الذى يبنى عليه الطريق كله ، وهو المبدأ الذى عمقه ابن عطاء الله وجعله مذهبــا كاملا فى التصوف (٣٧) ٠

لم يترك الشاذلى مصنفات فى التصوف ، ولا تلميـــذه أبو العباس المرسى ، وكل ما خلفاه جملة أقوال فى التصوف ، وبعض الأدعية والاحزاب ، وكان ابن عطاء الله هو أول من جمع أقوالهما ووصاياهما وأدعيتهما وترجم لهمــا ، فحفظ بذلك تراث الطريقة الشاذلية ، ولولاه لضاع هــذا التراث ، ثم كان الى جانب ذلك أول من صنف مصنفات كاملة فى بيان آداب الطريقة، والتعريف بها ، وبقواعدها لكل من جاء بعــده(٣٨) ٠

وقد كان للطريقة الشاذلية أثر كبير فى العالم الاسلامى ، فانتشرت فى كل اتجاه ، ووصلت الى الأندلس ، وأبرز ممثليها هناك فى القرن الثامن ابن عباد الرندى المتوفى سنة ٧٩٠ هـ ، شارح الحكم العطائية(٣٩)،ووصلت

---

(٣٥) ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه ، ص ٥٩ ٠

(٣٦) المقصود بالتدبير هنا النظر فى عواقب الأمور أو ما ستؤل اليه مستقبلا ، وهذا من شأن الخالق وحده ، وعلى الانسان أن يعمل فى اللحظــة الحاضرة ليوفيها حقها ولا يتشاغل نفسيا بالمستقبل بما يعوقه عن العمــل الايجابى ، قارن كتابنا ، ص ١٢٩ وما بعدها ٠

(٣٧) ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه ، ص ٥٩ ٠

(٣٨) ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه ، ص ٥٩ ٠

(٣٩) كتبنا عنه بحثــا مطولا عنوانه : ابن عبــاد الرندى حيــاته ومؤلفاته ، صحيفة معهد الدراســات الاســلامية فى مدريد ، م ٦ ، ١ ـ ٢ (ظهر فى سنة ١٩٦٠) ٠

شرقا الى الملايو ، كما انتشرت فى الشمال الافريقى فى غرب أفريقيا ولا تزال واسعة الانتشار فى مصر(٤٠) وغيرها من بلدان العالم العربى ٠

(هـ) ومن الطرق الصوفية المصرية المعاصرة للشاذلية « **الطريقة الأحمدية** » التى أسسها السيد أحمد البدوى (٥٩٦ هـ ــ ٦٧٥ هـ) الذى ارتحل من المغرب الى مكة ثم منها الى مصر وأقام بها منذ حوالى سنة٦٣٤هـ وأقام فى طندتا (طنطا حاليا) يدعو الناس الى طريق الله(٤١) ٠ ولما توفى خلفه على قيادة الطريقة تلميذه عبد العال الأنصارى المتوفى سنة ٧٣٣ هـ ٠

وطريقة السيد أحمد البدوى ملتزمة بالكتاب والسنة ، فقد قال عن ذلك : « وطريقتنا هذه فى التصوف مبنية على الكتاب والسنة والصدق والصفاء وحسن الوفاء وحمل الأذى وحفظ العهود » ٠

وهو يقول أيضا : « أحسنكم أخلاقا أكثركم ايمانا بالله »، ويقول : « اذكر الله بقلب حاضر واياك الغفلة عن الله فانها تورث القسوة فى القلب » ٠

ومن أجمل أقواله لتلاميذه : « من لم يكن عنده علم لم تكن له قيمة فى الدنيا ولا فى الآخرة ، ومن لم يكن عنده حلم لم ينفعه علم ٠ ومن لم يكن عنده سخاء لم يكن له من ماله نصيب ٠ ومن لم تكن عنده شفقة على خلق الله لم تكن له شفاعة عند الله ، ومن لم يكن له صبر لم يكن له فى الأمور سلامة ٠ ومن لم تكن عنده تقوى لم تكن له منزلة عند الله ٠ ومن حرم هذه الخصال فليس له منزلة فى الجنة »(٤٢) ٠

---

(٤٠) من فروعها الحالية بمصر : القاسمية والمدنية والسلامية والحندوشية والقاوقجية والفيضية ، والادريسية ، والجوهرية والوفائية والعزمية والحامدية والمحمدية والفيصية والهاشمية ، الطرق الصوفية فى مصر ص ٧٣ ٠

(٤١) أنظر ترجمته فى الطبقات الكبرى للشعرانى ، جـ ١ ، ص ١٥٨ وما بعدها ، وأنظر المادة التى كتبها عنه فولرز بدائرة المعارف الاسلامية ٠

(٤٢) من الكتب التى تحدثت عن مناقبه وذكرت أقواله هذه وغيرها ، الجواهر السنية فى الكرامات الأحمدية ، وانظر عن أقواله هذه وغيرها ، ص ٥٦ من هذا الكتاب ٠

وبذلك ينحو البدوى فى التصوف منحى أخلاقيا شأنه فى ذلك شأن سائر أصحاب الطرق الأخرى ، وقد قدر لطريقته انتشار واسع فى مصر منذ عصره الى الآن(٤٣) ، وقد وصفه فولرز (Vollers) فى المـادة التى كتبهـا عنه بدائرة المعارف الاسلامية بأنه : « أكبر أولياء مصر ومحل تقديس أهلها منـذ قرون »(٤٤) ٠

(و) وثمـة طريقة أخرى مصرية معاصرة للاحمدية ، وحظيت أيضـا فى مصر بانتشار واسع ، هى « **الطـريقة البرهامية** » التى أسسها الشيخ ابراهيم الدسوقى القرشى توفى سنة ٦٧٦ هـ ، ودفن بدسوق وهو مصرى الأصل والمولد ، وقـد ترجم له الشعرانى فى طبقاته ترجمـة مطولة(٤٥) وانتشرت طـريقته فى مصر(٤٦) وفى خارجهـا فى سوريا والحجاز واليمن وحضر موت(٤٧) ٠

وكان الدسوقى أيضا كسابقيه يؤكد على ضرورة الالتزام فى التصوف بآداب الشريعـة ، وفى ذلك يقول : « الشريعة أصل ، والحقيقة فـرع ، فالشريعة جامعة لكل علم مشروع ، والحقيقة جامعة لكل علم خفى ، وجميع المقامات مندرجة فيهما »(٤٨) ٠

والظاهر أنه كان من أصحاب الفناء عن شهود السوى ، يدلنا على ذلك قوله توبة الخواص محو لكل ما سوى الله تعالى »(٤٩) ٠

---

(٤٣) تفرعت عنها طرق كثيرة بعضها يكون ما سمى بالبيت الكبير وهى : المرازقة والكناسية والامبابية والمنايفة والسلامية ، وبعضها يكون ما يسمى بالبيت الصغير وهى : الحلبية والشعيبية والتقيانية والحمودية والزاهدية ٠ وهناك طرق منتشرة حاليا بجمهورية مصر العربية (الطـرق الصوفية فى مصر ، ص ٧٣) ٠

(٤٤) Encyclopedia of Islàm, Art. « Ahmed Al-Badawi »

(٤٥) الطبقات الكبرى ، جـ ١ ، ص ١٤٣ ـ ١٥٨ ٠

(٤٦) تفرعت عنها الشهاوية والشرنوبية والسعيدية الشرنوبية ٠

(٤٧) The Sufi orders in Islam, p. 36.

(٤٨) الطبقات الكبرى ، جـ ١ ، ص ١٤٤ ٠

(٤٩) الطبقات الكبرى ، جـ ١ ، ص ١٤٤ ٠

ومن شعره(٥٠) فى الحب الالهى المؤدى الى الفناء وشهود الوحدة :

تجلى لى المحبوب فى كل وجهـة | فشاهـدته فى كل معنى وصـورة
وخاطبنى منى بكشف سرائـرى | فقـال أتدرى من أنا قلت منيتى
فأنت منائى بل أنا أنت دائمـا | اذا كنت انت اليوم عـين حقيقتى
فقـال كذلـك الأمر لـكنه اذا | تعينت الأشـياء كنت كنسختى
فأوصلت ذاتى باتحادى بـذاته | بغـير حلول بـل بتحقيق نسبتى
فصرت فنـاء فى بقـاء مؤبـد | لـذات بـديمومـة سرمديـة

الى أن يقول معبرا عن فكرة الحقيقة المحمدية أو القطبية :

وما شهدت عينى سوى عين ذاتها | وأن سـواها لا يـلم بفـكرتى
بـذاتى تقوم الذات فى كل ذروة | أجـدد فيهـا حـلة بعـد حـلة
نعم نشأتى فى الحب من قبـل آدم | وسرى فى الأكـوان من نشـأتى
أنا كنت فى العلياء مع نور أحمـد | على الـدرة البيضـاء فى خلويتى
أنا كنت فى رؤيا الذبيـح فـداؤه | بلطف عنـايات وعـين حقيقـة
أنا كنت مع أدريس لمـا أتى العلا | وأسكن فى الفردوس أنعم بقعـة
أنا كنت مع عيسى على المهد ناطقا | وأعطيت داودا حـلاوة نغمـة
أنا كنت مع نوح بمـا شهد الورى | بحارا وطـوفانا على كف قـدرة
أنا القطب شيخ الوقت فى كل حالة | أنا العبـد ابراهيم شيخ الطريقة

(ز) وقد ظهرت فى غير العالم العربى طرق صوفية كثيرة لا يتسـع المجال عنا للحديث عنها جميعا ، ففى فارس نشطت حركة تصوف الطرق أيضا ابان القرنين السادس والسابع ، فظهرت « **الطريقة الكبراوية** »(٥١)

---

(٥٠) الطبقات الكبرى ، جـ ١ ، ص ١٥٨ .
(٥١) أنظر عنهـا : The Sufi orders in Islam, pp. 55 - 58.

المنسوبة الى نجم الدين كبرى (٢٤٠ هـ ــ ٦١٨ هـ) واليها ينتسب فريد الدين العطار ، وتفرعت عنها فروع كثيرة فى القرون التالية ، وفى تركستان ظهر أحمد اليسوى صاحب « **الطريقة اليسوية** » وتوفى سنة ٥٦٢ هـ ، وقد لعب دورا فى صبغ القبائل التركية بصبغة الاسلام كما يقول ترمنجهام(٥٢) وظهرت « **الطرية ةالششتية** » فى وسط آسيا وكان لها تأثير فى الهند ومؤسسها هو معين الدين حسن ششتى ، ولد فى سجستان حوالى سنة ٣١٧ هـ ، وتوفى سنة ٦٢٣ هـ ٠

(ح) واستمرت الطرق فى الظهور والانتشار فى العالم الاسلامى ، ابان القرون التالية ، ففى القرن الثامن ظهرت « النقشبندية » لمؤسسها بهاء نقشبند البخارى (٧١٧ هـ ــ ٧٩١ هـ) ، وقد انتشرت فى بلدان اسلامية عدة(٥٣) ، « **والطريقة الخلوتية** » ، وهى طريقة فارسية فى سندها ، ونشرها فى مصر مصطفى كمال الدين البكرى ، المتوفى سنة ١١٦٢ ، ويرد فى اسنادها أبى النجيب السهروردى مؤسس السهروردية ، وهى منتشرة فى مصر(٥٤) ٠ وانتشرت كذلك فى تركيا « الطريقة البكتاشية » التى أسسها حاج بكتاش المتوفى سنة ٧٣٨ هـ وهى فرع من اليسوية(٥٥) الى جانب « الطريقة المولوية » المنسوبة لجلال الدين الرومى والتى ذكرناها من قبل ، وقد استخدم أصحابها الموسيقى والغناء على مجالس الذكر وقد عرف مريدوها فى أوربا آنذاك بالدراويش الراقصين Whirlnig derwishes (٥٦) ٠

---

(٥٢) Ibid: p. 58.

(٥٣) Ibid: p. 62 et Suiv.

وأنظر أيضا كتاب الطرق الصوفية الذى حققناه فى آخر بحثنا عن الطرق الصوفية فى مصر ، ص ٧٦ ٠

(٥٤) كتاب الطرق الصوفية ، ص ٨٢ ــ ٨٤ ٠ ومن الطرق الخلوتية الموجودة بمصر الآن : السمانية والضيفية والغنيمية والسباعية والحدادية والحبيبية والمروانية والمسلمية والهراوية والمصلحية ٠

(٥٥) The Sufi orders in Islam, P. 81.

(٥٦) Ibid, p. 62.

٣ ـ تعقيب :

وهكذا ظهرت طرق صوفية متعددة فى العالم الاسلامى . وانتشرت فيه على نطاق واسع(٥٧) ، ولا يزال بعضها يمارس نشاطه فى عصرنا هذا ، ولكن الطرق الصوفية فى القرون المتأخرة ، خصوصا منذ عصر العثمانيين ، تدهورت عن ذى قبل وذلك لأسباب حضارية ولم تصدر عن صوفية هذه الفترة مصنفات مبتكرة ، وانما صدرت عنهم فى الجملة شروح وتلخيصات لكتب المتقدمين من الصوفية ، وانصرف أتباع هذه الطرق شيئا فشيئا الى الشكليات والرسوم ، وابتعدوا عن العناية بجوهر التصوف ذاته.وسيطرت على جماهير المنتسبين الى تلك الطرق الأوهام والمبالغة فى التحدث بمناقب الأولياء وكراماتهم التى لم يكن يأبه لها المحققون من أوائل شيوخ التصوف، ولم يكونوا يعتبرونها دالة على كمال العلم والعمل ٠ ومن هنا استهدفت الطرق لنقد شديد فى العصور الحديثة من المصلح الدينى محمد بن عبد الوهاب وأتباعه ٠

على أن ثمة نشاطا ايجابيا للطرق كالقادرية والشاذلية والتيجانية ظهر فى العصر الحديث ، فان مريدى هذه الطرق هم الذين سعوا فى نشر الاسلام ووفقوا اليه فى أفريقيا ، وفى ذلك يقول كوبولانى (Coppolani) ان هؤلاء تارة فى هيئة تجار ، وطورا فى هيئة مبشرين ، وكانوا يهدون الى الاسلام الأقوام الفيتيشيين ، وتجدهم يبنون زوايا جديدة فى هذه الأقطار الواسعة الشاسعة الممتدة من شمال أفريقيا الى أقصى أقاصى السودان(٥٨)

---

(٥٧) حاول ماسينيون حصر الطرق فى مقاله الذى كتبه بعنوان « طريقة » بدائرة المعارف الاسلامية ، وهو يذكر عددا ضخما منها ، ومن المصادر التى عنيت بالطرق الصوفية المتأخرة خصوصا شمال افريقيا كتاب ديبونت وكوبولانى :

Octave Depont & xavier Coppolani : Les confreries religieuses muslmanes, Alger, 1897.

على أن كتاب ترمنجهام الذى صدر فى لندن سنة ١٩٧١ يعد أوفى ما كتب فى رأينا عن الطرق الصوفية فى الاسلام ، وهو يتتبع الطرق حتى العصر الحاضر ، ونقوم بترجمته الآن ٠

(٥٨) أنظر تعليقات الأمير شكيب أرسلان على كتاب ستودارد : حاضر العالم الاسلامى ، القاهرة ١٣٥٣ هـ ، مجلد ٢ ، ص ٣٩٢ ٠

ولا شك فى أن منهج الطرق فى التهذيب الروحى والخلقى ذو فاعلية قوية لأنه يتجه الى وجدان الانسان أساسا ، وكان الأستاذ محمد عبده مؤمنا بفاعلية هذا المنهج فى التربية والاصلاح الدينى والاجتماعى ، فقد قال يوما للسيد رشيد رضا : اذا يئست من اصلاح الأزهر ، فاننى أنتقى عشرة من طلبة العلم ، واجعل لهم مكانا عندى فى عين شمس أربيهم فيه تربية صوفية مع اكمال تعليمهم ، وكان اقترح على السيد جمال الدين الأفغانى هذا الاقتراح أيام كانا ينشئان « العروة الوثقى » فى باريس ٠ ويعقب السيد رشيد رضا على ذلك قائلا : « ولو تم للأستاذ الامام هذا على الوجه الذى يريده ، لكان أعظم أعماله فائدة »(٥٩) ٠

---

(٥٩) محمد رشيد رضا : تاريخ الأستاذ الامام ، القاهرة ١٣٥٠ هـ ـ ١٩٣١ م ، جـ ١ ، ص ١٣٠ ٠

الفهارس

١ ـ الأعـــــلام

(أ)

(ت)

(ث)

(ج)

(ح)

(خ)

(د)

(ذ)

(ر)

(ز)

(ط)

(ظ)

(ع)

(ل)

(م)

(ن)

(هـ)

(و)

(ى)

٢ ـ الفـــروق والطـــوائف والمـــذاهب

(أ)

(ر)

(ز)

(س)

(ش)

(غ)

(ف)

(ق)

(ك)

« ل »

« م »

« هـ »

« و »

« ى »

ثبت المراجع

مراجع الكتاب

(أ) المراجع العربية :

١ ـ **الأصفهانى (أبو نعيم)** : حلية الأولياء ، ط. السعادة ١٩٢٢ م.

٢ ـ **ابن تيمية** : الصوفية والفقراء ، المنار ١٣٤٨ هـ.

٣ ـ **ابن تيمية** : مجموعة الرسائل الكبرى ، القاهرة ١٣٢٣ هـ.

٤ ـ **ابن الجوزى** : تلبيس ابليس ، مطبعة السعادة ، ١٣٤٠ هـ .

٥ ـ **ابن حزم** : الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، القاهرة ١٣١٧ هـ.

٦ ـ **ابن خلدون** : المقدمة (بدون تاريخ) .

٧ ـ **ابن خلكان** : وفيات الأعيان ، بولاق ١٢٩٩ هـ.

٨ ـ **ابن سبعين** : يد العارف ، نسخة خطية بمكتبة جار الله رقم ١٢٧٣ .

٩ ـ **ابن سبعين** : جواب صاحب صقلية ، نشر شرف الدين يالتقايا ، بيروت ١٩٤١ م.

١٠ ـ **ابن سبعين** : الرسائل ، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى ، القاهرة ١٩٦٥ م.

١١ ـ **ابن عباد الرندى** : شرح الحكم العطائية ، بولاق ١٢٧٨ هـ.

١٢ ـ **ابن عربى** : فصوص الحكم ، تحقيق وتقديم وتعليق الدكتور أبو العلا عفيفى ، القاهرة ١٩٤٦ م.

١٣ ـ **ابن عطاء الله السكندرى** : لطائف المنن ، القاهرة ١٣٢٢ هـ.

١٤ ـ **ابن العماد** : شذرات الذهب ، القاهرة ١٩٣١ م.

١٥ ـ **ابن الفارض** : الديوان ، القاهرة طبع حجر ١٣٢٢ هـ.

١٦ ـ **ابن القيم** : مدارج السالكين ، القاهرة ١٩٥٦ م.

١٧ ـ **ابن النديم** : الفهرست ، طبعة المكتبة التجارية (بدون تاريخ) .

١٨ ـ **أبو طالب المكى** : قوت القلوب ، القاهرة ١٣٣٢ هـ.

١٩ ـ **أبو العلا عفيفى (الدكتور)** : التصوف الثورة الروحية فى الاسلام ، القاهرة ١٩٦٢ م.

٢٠ ـ **أبو العــــلا عفيفي (الدكتور)** : تعليق على مادة « ابن عربى » دائرة المعارف الاسلامية ، الترجمة العربية ٠

٢١ ـ **أبو العــــلا عفيفي (الدكتور)** : المقــدمة والتعليقات على فصــوص الحكم لابن عــربى ، القاهرة ١٩٤٦ م٠

٢٢ ـ **أبو العــــلا عفيفي (الدكتور)** : الملامتية والصوفية وأهــل الفتوة القاهرة ١٩٤٥ م٠

٢٣ ـ **أبو العــــلا عفيفي (الدكتور)** : نظــريات الاســلاميين فى الكلمة ، مجلة كلية الآداب ، م ٢ ، جـ ١ ، ١٩٣٤ م٠

٢٤ ـ **أبو الوفــا الغنيمى التفتازانى** : ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه ، الطبعة الثانية ، مكتبة الأنجلو ، القاهرة ١٩٦٩ م٠

٢٥ ـ **أبو الوفــا الغنيمى التفتازانى** : ابن ســبعين وفلسفته الصوفية ، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت ١٩٧٣ م٠

٢٦ ـ **أبو الوفــا الغنيمى التفتازانى** : الطرق الصوفية فى مصر ، مجــلة كلية الآداب ، م ٢٥ ، جـ ٢ ، ١٩٦٨ م٠

٢٧ ـ **أبو الوفــا الغنيمى التفتازانى** : الطريقـــة الأكبــرية ، بحث نشر بالكتاب التذكارى الذى أصدره المجلس الأعلى لرعاية الآداب والفنون والعلوم الاجتماعية ، القاهرة ١٩٦٩ م٠

٢٨ ـ **أبو الوفــا الغنيمى التفتازانى** : نظــرة الى الكشف الصوفى ، مجلة الفكر المعاصر ،العدد ٣٤ ، ديسمبر ١٩٦٧ م٠

٢٩ ـ **أبو الهــدى الصيــادى** : قلادة الجواهــر ، بيروت ١٣٠١ هـ٠

٣٠ ـ **أوليرى (دى لاسى)** : الفكر العربى ومكانه فى التــاريخ ، ترجمــة الدكتور تمــام حسان ، القاهرة ١٩٦١ م٠

٣١ ـ **بهــاء الدين العــــاملى** : الكشكول ، بولاق ١٢٨٨ هـ٠

٣٢ ـ **الجــــاحظ** : البيــان والتبيــين ، بتحقيق الأستاذ عبد الســلام هارون ، الطبعة الثانية ١٩٦٨ م٠

٣٣ ـ **الجرجــــانى** : التعريفات ، القاهرة ١٢٨٣ هـ٠

٣٤ ـ **جــلال الدين الرومى** : المثنوى ، وترجمة الدكتور محمــد عبد السلام كفافى ، جزءان ، بيروت ١٩٦٦ ـ ١٩٦٧ م٠

٣٥ ـ **الجنيـــد (أبو القــاسم)** : الرسائل ، نشر الدكتور عـلى حسن عبـد القادر ، لنـدن ١٩٦٢ م٠

٣٦ ـ **جولـد زيهــر** : العقيـدة والشريعـة فى الاسـلام ، ترجمة الدكتور محمـد يوسف موسى وآخرون ، دار الكتب الحديثـة ببغــداد ، الطبعة الثانية ١٩٥٩ م٠

٣٧ ـ **الجيـلى (عبد الكريم)** : الانسـان الـكامل ، القاهرة ١٣١٦ هـ٠

٣٨ ـ **الحــريفيش** : الروض الفـائق ، القاهرة ، ١٣٠٠ هـ٠

٣٩ ـ **حسن صـديق خـان** : أبجـد العـلوم ٠

٤٠ ـ **الحـلاج (الحسـين بن منصــور)** : الطواسين ، نشر ماسينيون ، باريس ١٩١٣ م٠

٤١ ـ **الخــراز** : كتاب الصدق ، بتحقيق الأستاذ الأكبر الدكتور محمـد عبد الحليم محمود ، القاهرة مكتبة دار العروبة ٠

٤٢ ـ **الخفــاجى (حسن راشـد المشهـدى)** : النفحـات الأحمـدية ، القاهرة ١٣٢١ هـ٠

٤٣ ـ **خفــاجى (محمد عبـد المنعم)** : التراث الروحى للتصـوف الاسلامى فى مصر (بدون تاريخ) ٠

٤٤ ـ **الرازى (فخـر الـدين)** : التفسير الكبير ، القاهرة ١٣٢٤ هـ٠

٤٥ ـ **الرازى (فخـر وـدين)** : المسائل الخمسون ، مجموعـة الرســائل الكبرى ، القاهرة ١٣٢٨ هـ٠

٤٦ ـ **الزبيــدى** : اتحـاف السـادة المتقين ٠

٤٧ ـ **زكى نجيب محمـود (الدكتور)** : جابر بن حيــان ، سلسلة أعلام العــرب (٣) ٠

٤٨ ـ **الســبكى (تاج الـدين)** : طبقات الشافعية ، القاهرة ١٣٢٤ هـ٠

٤٩ ـ **ستودارد (أو ثروب)** حاضر العالم الاســلامى ، ترجمــة عجاج نويهض وتعليقات المرحوم الأمير شكيب أرسلان ، القاهرة ١٣٥٢ هـ٠

٥٠ ـ **الســلامى (أبو المعـالى الشـافعى)** : غاية الأمانى فى الرد على النبهانى ، القاهرة ١٣٢٥ هـ٠

٥١ ـ **الســلمى (أبو عبد الرحمن)** : طبقات الصوفية ، تحقيق الأستاذ نور الدين شريبة ، مكتبة الخانجى ، الطبعة الثانية ١٩٦٩ م٠

٥٢ ـ **السهروردى البغدادى** : عوارف المعارف بهامش الاحياء ، القاهرة ١٣٣٤ هـ.

٥٣ ـ **السهروردى (المقتول)** : حكمة الاشراق ، طهران ١٣١٦ هـ.

٥٤ ـ **السهروردى (المقتول)** : مجموعة فى الحكم الالهية ، نشر كوربان ، استامبول ١٩٤٥ م.

٥٥ ـ **السهروردى (المقتول)** : هياكل النور ، تحقيق الدكتور محمد على أبو ريان ، القاهرة ١٩٥٧ م.

٥٦ ـ **الشطنوفى** : بهجة الأسرار ، القاهرة ١٣٠٤ هـ.

٥٧ ـ **الشعرانى (عبد الوهاب)** : الطبقات الكبرى ، القاهرة ١٣٤٣ هـ.

٥٨ ـ **الشهرستانى** : الملل والنحل بهامش الفصل لابن حزم ، القاهرة ١٣١٧ هـ.

٥٩ ـ **الطبرى (المحب)** : الرياض النضرة فى مناقب العشرة ، القاهرة ١٣٢٧ هـ.

٦٠ ـ **الطوسى (السراج)** : اللمع ، بتحقيق الدكتور عبد الحليم محمود وطه عبد الباقى سرور ، القاهرة ١٩٦٠ م .

٦١ ـ **عبد الرحمن بدوى (الدكتور)** : شهيدة العشق الالهى ، مكتبة النهضة المصرية ، سلسلة دراسات اسلامية رقم ٨ .

٦٢ ـ **عبد الرحمن بدوى (الدكتور)** : شطحات الصوفية ، القاهرة ١٩٤٩ م.

٦٣ ـ **عبد الصمد زين الدين** : الجواهر السنية فى الكرمات الأحمدية .

٦٤ ـ **عبد الكريم العثمان** : سيرة الغزالى وأقوال المقدمين فيه ، دار الفكر بدمشق .

٦٥ ـ **عبد المنعم ماجد (الدكتور)** : التاريخ السياسى للدولة العربية ، مكتبة الأنجلو ١٩٦٠ م .

٦٦ ـ **عبد الوهاب عزام (الدكتور)** : التصوف وفريد الدين العطار ، القاهرة ١٩٤٥ م .

٦٧ ـ **الغزالى (أبو حامد)** : احياء علوم الدين ، القاهرة ١٣٣٤ هـ .

٦٨ ـ **الغزالى (أبو حامد)** : تهافت الفلاسفة ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٦٢ م .

٦٩ ـ **الغزالى (أبو حامد)** : الرسالة اللدنية ، القاهرة ١٣٤٣ هـ .

٧٠ ـ **الغـــزالى (أبو حامد)** : كيمياء السعـادة ، بمجموعة الرسـائل ، القاهرة ١٣٢٨ هـ.

٧١ ـ **الغـــزالى (أبو حامد)** : مشكاة الأنوار ، القاهرة ١٩٠٧ م.

٧٢ ـ **الغـــزالى (أبو حامد)** : المنقـذ من الضـلال ، بهامش الانسـان الكامل ، القاهرة ١٣١٦ هـ.

٧٣ ـ **فريد الدين العطار** : تذكرة الأوليـاء ، نشر نيكولسون ١٩٠٥ ـ ١٩٠٧ م .

٧٤ ـ **قاسـم غنى (الدكتور)** : تاريخ التصوف فى الاسلام ، ترجمة صادق نشأت ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٧٢ م .

٧٥ ـ **القشـــيرى (عبد الكريم)** : الرسالة القشيرية ، القاهرة ١٣٣٠ هـ .

٧٦ ـ **القشـــيرى (عبـد الكريم)** : الرسـالة القشـيرية ، نشر الدكتور فير محمد حسن ، باكستان ١٣٨٤ هـ : ١٩٦٤ م.

٧٧ ـ **القفطى** : اخبـار العلماء بأخبار الحكماء ، القاهرة ١٩٢٦ م.

٧٨ ـ **الكلاباذى** : التعرف لمذهب أهل التصـــوف ، القـاهرة ١٩٦٠ م ، بتحقيق الدكتور عبد الحليم محمود وطه سرور .

٧٩ ـ **الكمشخانوى** : جامع الأصول ، القاهرة ١٣٣١ هـ.

٨٠ ـ **الكنـــدى** : كتاب الولاة وكتاب القضـــاة ، تحقيـق رفن جست ، بيروت ١٩٠٨ م .

٨١ ـ **كوربان (هنرى)** : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، الجزء الأول ، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسى ، بيروت ١٩٦٦ م .

٨٢ ـ **ماسـينيون** : مادة « تصـــوف » دائرة المعـــارف الاسـلامية ، الترجمـة العربيـة .

٨٣ ـ **المحـــاسبى (الحارث بن أسـد)** : الرعاية لحقوق الله ، بتحقيق مارجريت سميث ، سلسلة جب ١٩٤٠ م .

٨٤ ـ **محمـد رشـيد رضـا (السيد)** : تاريخ الأستاذ الامام ، القـاهرة ١٣٥٠ هـ ، ١٩٣١ م .

٨٥ ـ **محمـد مصطفى حلمى (الدكتور)** : آثار السهروردى المقتول ، مجلة كلية الآداب ، م ١٣ ، جـ ١ ، مايو ١٩٥١ .

٨٦ ـ **محمـد مصطفى حلمى (الدكتور)** : ابن الفـــارض والحب الالهى ، الطبعة الثانية ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٧١ م ٠

٨٧ ـ **محمـد مصطفى حلمى (الدكتور)** : حكيم الاشراق وحياته الروحية . مجلة كلية الآداب ، م ١٢ ، جـ ٢ ، ديسمبر ١٩٥٠ م ٠

٨٨ ـ **محمـد مصطفى حلمى (الدكتور)** : الحياة الروحية فى الاســـلام : القاهرة ١٩٤٥ م ٠

٨٩ ـ **مصطفى عبد الرازق (الأستاذ الأكبر)** : تعليق على مادة تصـوف بدائرة المعارف الاسلامية ، الترجمة العربية ٠

٩٠ ـ **مصطفى عبد الرازق (الأستاذ الأكبر)** : تمهيـد لتاريخ الفلسفـة الاسلامية ، الطبعة الثانية ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٦٦ م ٠

٩١ ـ **مصطفى كامل الشـيبى (الدكتور)** : الفـكر الشيعى والنزعـــات الصوفية . بغـداد ١٩٦٦ م ٠

٩٢ ـ **الملــطى** : التنبيه والرد على أهل الأهواء والبـدع . واستانبـول ١٩٣٦ م ٠

٩٣ ـ **المنـــاوى (عبد الرؤوف)** : الكواكب الدرية ، الجزآن الأول والثانى ، المطبعة التيجانية ، (بدون تاريخ) ٠

٩٤ ـ **نجيب بلدى (الدكتور)** : تمهيـــد لتاريخ مدرســـة الاسكندرية ، دار المعارف ١٩٦٢ م ٠

٩٥ ـ **النفــرى** : المواقف والمخاطبات ، نشر آربرى ، القاهرة ١٩٣٣ م ٠

٩٦ ـ **النوبختى** : فرق الشيعة ، نشر ريتر ، ليبزج ١٩٣١ م ٠

٩٧ ـ **نيـكولسون (رينـولد)** : الصوفية فى الاسلام ، ترجمـة الأستاذ نور الدين شريبة ، القاهرة ١٩٥١ م ٠

٩٨ ـ **نيـكولسون (رينــولد)** : فى التصوف الاسلامى وتاريخه ، مجموعة أبحاث عذونها المترجم الدكتور أبو العـــلا عفيفى بهـذا العنوان القاهرة ١٩٤٧ م ٠

٩٩ ـ **الهـروى** : منازل السائرين ، طبع البابى الحلبى ، القاهرة ١٣٢٨ هـ٠

المراجـــع الأجنبيـــة

(ب) في الانجليزية :

(100) Abdel Qadir (Dr. Ali) : The life, personality and writings of Al-junaid, Lonodon 1962.

(101) Affifi (Dr. A.) : The Mystical Philosophy of Muhyid - Din Ibnul Arabi, Cambridge 1939.

(102) Al Hujwiri : The Kashf Al-Mahjub, translated by R. Nicholson, Leyden 1911.

(103) Arberry (A.J.) : Art. « Al Djunaid », Encylopedia of Islam.

(104) Bowra (C.M.) : The heritage of symbolism, London 1953.

(105) Brown : The Dervishes or Oriental Spirituatism, London 1868.

(106) James (W.) : The Varieties of religious experience, London, 1935.

(107) Macdonald : Art. « Al Ghazali », Encyclopedia of Islam.

(108) Margaret Smith : Rabia the mystic and her fellow Saints in Islam, Cambridge 1928.

(109) Nicholson (R.) : Literary history of the Arabs, Cambridge 1930.

(110) Russell (Bertrand) : Mysticism and Logic, Selected papers The Modern Library, New York, 1957.

(111) Sayyed Hossein Nasr : Islamic Studies, Beirut, 1967.

(112) Stace : Mysticism and Philosophy, Mac Millan, Lonodon 1961.

(113) Thouless (R.) : An Introduction to the Psychology of Religion, Cambride 1928.

(114) Trimingham (J.S.) : The Sufi orders in Islam. London, 1971.

(115) Underhill (E.) : Mysticism, a study in the nature and development of man's spiritual Consciousness. London, 1949.

(116) Vullers, Art.: « Ahmed Al Babawi », Encyclopedia of Islam.

(117) Watt (M.) : Mohammed. Prophet and statesman. paperbacks, Lonodon 1961.

(جـ) في الفرنسية :

(118) Bastide (R.) : Les problémes de la vie mystique, Paris 1931.

(119) Leuba (J.) : Psychologie du Mysticism religieux. t. f. par Lucien Herr, 1925.

(120) Massignon : Art. « Hallaj », Encyclopedie de l'Islam.

(121) Massignon : Art. « Al-Muhasibi », Encyclopedie de l'Islam.

(122) Massignon : Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane. Paris 1922.

(123) Massignon : La passion d'Al Hallaj, martyr mystique de l'Islam, Paris 1922.

(125) Massignon : Art. « Tarika », Encyclopedie de l'Islam.

(126) Massignon : Art. « Tasawwuf », Encyclopedie de l'Islam.

(127) Octave Depont & xavier Coppolani : Les Confréries religieuses musulmanes, Alger, 1897.

(د) في الأسبانية :

(128) Hernandez (M.C.) : Hitstoria de filosofia Espanola. Filosofia Hispano - Musulmana, Madrid 1957.

(129) Palacias (Asin) : Ibn Masarra y su Escuela Obras Escogidas, Madrid 1946.

رقم الايداع بدار الكتب المصرية

١٥٥٤ / ١٩٧٩ م

الترقيم الـدولى

٩٧٧ ـ ٧٢٥٧ ـ ٨٥ ـ ٦